Ioan P. Couliano

I VIAGGI DELL'ANIMA

SOGNI, VISIONI, ESTASI

NOLDO

Ioan P. Couliano

I VIAGGI DELL'ANIMA

Sogni, visioni, estasi

ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Sommario

Prefazione

di Lawrence E. Sullivan

Chi entra qui lo sappia: partirà per un giro del cielo e dell'inferno. Cominciano qui, infatti, numerosi e brevi viaggi in luoghi lontani, cieli, inferni, paradisi, purgatori, labirinti, stazioni intermedie, regni interiori e mondi esteriori. Ioan Couliano non si muove a caso, ma procede col passo svelto di chi ha familiarità con le stanze che percorre e con il loro arredamento. E se questi altri mondi non sono casa sua, sono comunque i luoghi di lavoro che egli frequenta abitualmente. Egli ha elaborato materiali di culture e periodi diversi, anche quelli di cui non è specialista, deciso a correre il grosso rischio di presentare queste visioni del mondo in una prospettiva comparativa.

Ioan Couliano è maestro nel creare giustapposizioni sorprendenti. Egli mette insieme i materiali storici in modo tale da illuminare la natura delle loro differenze e sollevare interrogativi sulle capacità comuni dell'umanità di immaginare dimensioni spazio-temporali e di viaggiare attraverso di esse. Egli combina intenzionalmente scienza e letteratura, etnografia e filosofia, storia e sistema. Esamina, ponendoli sullo stesso piano, i generi della scienza e della fantascienza, che normalmente sono tenuti separati, oppure i personaggi più diversi, come Bohr e Borges, Einstein e Gilgamesh.

Ciò non potrebbe esser fatto seriamente, senza un pizzico di humor e d'ironia. I lettori saranno felici di scoprire che Couliano è all'altezza del compito. Se alcuni dei suoi accosta-

menti sono tanto bizzarri, è perché vogliono essere provocatori. Il suo scopo è quello di stuzzicare il lettore con giustapposizioni enigmatiche, che intendono suscitare dubbi e ambiguità. Una trattazione in chiave ironica dei viaggi ultraterreni sembra dunque addirsi a questo cittadino olandese, nato e cresciuto in Romania, laureato presso università italiane e francesi e che insegna negli Stati Uniti.

Ioan Couliano trascende le singole rappresentazioni dei diversi scenari che si distinguono nella storia del mondo. Nei suoi viaggi, egli va al di là delle descrizioni particolari, per interrogarsi su di esse nella loro interezza. Egli stesso, infatti, definisce il suo studio come «storia dei viaggi ultraterreni». Tale storia generale e le questioni da essa sollevate dovrebbero stimolare un'indagine più approfondita sui casi specifici e illuminarne il significato.

Couliano mette in luce un'osservazione che si cela dietro all'evidenza: i viventi, che di rado frequentano questi altri mondi, prestano un'attenzione quasi eccessiva ai dettagli di questi luoghi cui non appartengono veramente. Forse anche discipline culturali come l'antropologia, la letteratura comparata e la storia delle religioni sono espressione di una stessa attrazione per ciò che ci è estraneo; la fisica, la matematica e la fantascienza sono guidate dal medesimo desiderio di penetrare i confini sconosciuti al di là del mondo immediato in cui viviamo. «Ci sarà sempre una dimensione che porta all'ignoto», scrive Couliano, sia essa quella del mito, della quarta o della n-dimensione. L'orizzonte dell'ignoto e quello della conoscenza avanzano di pari passo.

Qual è il ruolo delle speculazioni su altri mondi, nell'ambito della storia delle culture e del processo creativo dell'immaginazione? Noi viventi siamo riusciti a conoscere e a conservare una gran quantità di notizie su questi mondi: essi hanno una configurazione complessa, strutture elaborate e sono densamente popolati da esseri diversi, che stanno «al di fuori di questo mondo». Couliano si spinge ad affermare che «nessuna tra le antiche credenze sull'aldilà è stata completamente abbandonata». Se, alla fine del XVIII e nel XIX secolo, le scienze fisiche e matematiche ci hanno esortato ad abbando-

nare molte credenze ultraterrene, in quanto incompatibili con la natura dell'universo materiale, Couliano sembra chiederci di ripensarci.

Nel suo *Teoria della visione* (1709), il vescovo irlandese George Berkeley, filosofo e matematico, scrisse sul modo in cui l'uomo percepisce il mondo. Un anno dopo, nel *Trattato sui principi della conoscenza umana*, egli esaminò i collegamenti tra strutture del mondo, percezione e natura dell'essere. «Vi sono verità così ovvie per la mente umana e così vicine ad essa, che basta solo aprire gli occhi per vederle. Di queste, ritengo che la più importante sia il sapere che tutti i cori celesti e le cose terrene, in una parola tutti quei corpi che compongono l'imponente cornice del mondo, non hanno sostanza alcuna senza una mente che ne percepisca o ne conosca l'essere». Fin qui probabilmente Ioan Couliano sarebbe d'accordo con George Berkeley.

Ma Berkeley si era spinto oltre. Negava l'esistenza di spazio, tempo o moto assoluti - idee che invece acquistarono credito con il sostegno di Isaac Newton. Su basi matematiche e filosofiche, Berkeley sosteneva che ogni moto fosse relativo. Il suo rifiuto della fisica di Newton nel *De motu* (1721) prefigura le tesi di Ernst Mach ed Albert Einstein da una parte, e la filosofia del processo dall'altra. Anche Couliano, nel suo studio sulle percezioni dello spazio, sembra porre l'accento sulla relatività. Come Berkeley, egli presenta argomenti che mettono in discussione perfino le qualità primarie dell'esistenza, come la solidità e l'estensione. Prendendo in considerazione tutti gli spazi possibili e gli oggetti in essi contenuti, Couliano ha qualche affinità con Berkeley: il loro *esse* è *percipi*, il loro essere è essere percepiti. Il mondo delle apparenze è dunque la tela tessuta sul telaio delle percezioni.

Visto nell'ambito delle discussioni sui mondi percepiti e apparenti, *I viaggi dell'anima* dà modo di valutare la proposta provocatoria di Couliano, e cioè che le discipline storiche debbano adottare la trasmissione cognitiva come modello di diffusione di idee culturali e comportamenti simbolici. «Per trasmissione cognitiva intendiamo una riconsiderazione attiva della tradizione, basandoci su un semplice insieme di norme

... Il fatto che ogni singolo individuo partecipi di questa tradizione spiega perfettamente la tenace persistenza di molte pratiche e credenze». Proprio come Berkeley, che ci assicura che «non vi è sostanza senza una mente», Couliano fonde tradizione e pensiero in un assioma degno di Giambattista Vico: *traditio* è *percipi*. «Ognuno infatti pensa una parte di tradizione e talora viene da essa pensato; e in questo processo si raggiunge l'autoconsapevolezza che ciò che è pensato è sperimentato, e tutto ciò che è sperimentato ha un riscontro in ciò che è pensato. Questo complesso processo d'interazione tra le menti umane ci permette di individuare, nelle credenze che ancora condividiamo, le oscure radici che risalgono ... all'alba dell'*homo sapiens*».

Ai suoi tempi, Berkeley non poteva che concludere che il mondo materiale è un'illusione, una duplicazione o un'astrazione non necessaria e che è inconcepibile, intangibile e invisibile. Nell'ottica di Berkeley, non c'è dolore se non c'è nessuno a sentirlo, nessun suono se non c'è nessuno a udirlo, nessun sapore se non c'è nessuno a gustarlo, nessun colore se non c'è nessuno a vederlo. È dalle percezioni che prende forma il mondo esterno. Non c'è altro mondo al di fuori di quello sperimentato dagli esseri percettivi.

Ma Berkeley immaginava *un* mondo impregnato, dall'interno, da *un* insieme di sensi - l'insieme umano - e, cosa molto più importante, presieduto dall'esterno dall'insieme *unico* di percezioni divine di Dio, quell'infinito percettore o spettatore, la cui grandiosità garantisce coesione e continuità al mondo. E qui Couliano si differenzia da Berkeley. La nozione di trasmissione cognitiva di Couliano è concepita per prendere in esame tradizioni dalle molte sfaccettature e il conflitto dei *molti* mondi tradizionali immaginati nel corso della storia.

Traendo i concetti di materia dalla fisica e dalla matematica moderne - concetti che Berkeley non poteva conoscere - Couliano ci mette di fronte a nuove soluzioni sulla natura di materia, spazio, tempo e mente e sulla loro relazione. In questo nostro mondo, diversamente da quello di Berkeley, la materia non deve necessariamente essere liquidata, come cercò

invece di fare quest'ultimo. La materia è già stata relativizzata - perfino svuotata - dalla fisica subatomica da una parte, e dalla teoria cosmologica pluridimensionale dall'altra. Per la scienza contemporanea, la materia si può ampiamente considerare come vuota, vacua, e la percezione può essere una componente del suo stato fisico. Il mondo di Albert Einstein, Werner Heisenberg e Rudy Rucker non è quello di George Berkeley. Oggi la materia cede il passo alla percezione, senza però scomparire completamente di scena.

Introducendo gli attuali, fluidi concetti di spazio e tempo, Couliano riporta la discussione al momento in cui le teorie di Berkeley non erano state ancora rielaborate da David Hume. Infatti siamo abituati a leggere la dissoluzione della materia e dello spazio sostenuta da Berkeley, attraverso la lente del pensiero che è venuto in seguito. Il dualismo di Schopenhauer («il mondo in testa» contrapposto a «il mondo fuori dalla testa») rimette in discussione l'unità di mente e cervello di Berkeley. E laddove Berkeley aveva cercato di dissolvere la materia nello spirito, David Hume dissolve lo spirito nel labirinto caotico del tempo, in cui la mente stessa diventa un teatro costituito dalla successione temporale delle apparenze, sul palcoscenico della consapevolezza.

I viaggi nell'Aldilà degli Egizi, i fantasmi cinesi, l'estasi iranica, la medicina greca e il misticismo ebraico presentati da Couliano ci portano a rivedere tutte quelle discussioni su mente, materia e apparenze che, dai tempi di Berkeley, si protraggono fino ai giorni dei nostri «dati di fatto» della fisica, della matematica, della percezione e delle convenzioni del pensiero. Lo scopo di Couliano è di farci realizzare - letteralmente rendere reali - altre possibilità. Alterando le nostre percezioni di spazio, tempo e materia, che sono il risultato del nostro retaggio storico, ci troveremo a vivere creativamente in un mondo alternativo, o meglio, in altri mondi.

Per Couliano, la molteplicità dei mondi sembra essere una necessità epistemologica, una funzione legata all'attività della mente nello spazio. La mente, dopo tutto, lavora all'interno dello spazio creato all'interno della mente stessa. In questo senso, la relazione tra mente e spazio è talora paradossale e

aperta a molte soluzioni storiche che vogliono chiarirla. Ma nessuna soluzione può essere definitiva. Per quanto avanzata sia la nostra conoscenza del mondo circostante, lo spazio della mente interna si espande al di là di essa. E questo perché, secondo Couliano, «non vi è limite al nostro immaginare sempre più spazio». Noi immaginiamo più dimensioni di quelle fornite dal nostro universo fisico. È in gioco la natura dell'immaginazione, il carattere delle immagini e la funzione dei simboli nel dar vita alla realtà.

Couliano attinge liberamente dalle scoperte della cibernetica, della fisica, della teoria letteraria, della psicanalisi, della teoria cognitiva, della neuropsicologia, della matematica, dell'etnografia e dell'epistemologia. Alcune di queste discipline sono davvero «altri mondi» per il campo degli studi religiosi. Couliano si rivolge a queste scienze perché affascinato dalla possibile e multiforme prevedibilità del pensiero stesso - da cui potrebbero emergere testi e tradizioni storiche. Nei suoi studi, egli indaga questa possibilità, servendosi di una nutrita serie di casi. Esamina, ad esempio, il *Purgatorio di San Patrizio*, un'opera del dodicesimo secolo che si riferisce alla straordinaria grotta di Lough Derg, dove Cristo apparve a San Patrizio. Per almeno mille anni di storia documentata, questa grotta è stata ispiratrice di visioni. Couliano analizza non solo il contenuto apocalittico di tali visioni, ma anche le possibili analogie con lo spazio della grotta (per esempio in edifici e città) e con gli spazi rivelati nelle visioni avute all'interno della grotta. Egli poi confronta questi resoconti con quelli di altre visioni e dei relativi spazi che risalgono al dodicesimo e al tredicesimo secolo, come *La visione di Thurkill*, *La visione di Tundal*, la visione del contadino tedesco Gottschalk, del tredicesimo secolo, e la *Divina Commedia*.

Servendosi di questi e di altri casi, egli avanza un'ipotesi cognitiva: le tradizioni culturali sono il risultato di un ristretto insieme di norme, del tipo «Vi è un altro mondo», «L'altro mondo è situato in paradiso», «Vi sono il corpo e l'anima», «Il corpo muore, l'anima va nell'altro mondo». Couliano ha avanzato delle parti di questa tesi in altri scritti sullo gnosticismo, sui voli estatici e sulla magia rinascimentale. Ha

inoltre esteso e colorito la sua tesi in brevi prose narrative. Couliano sembra sostenere che, in un arco di tempo infinito e numerabile, tali norme producono, nelle menti degli esseri umani, risultati simili. Ma in tal modo, ribaltando cioè lo storicismo, vuole forse implicare l'esistenza di un sistema universale della mente, che governa la percezione ed interferisce con il mondo fisico? Dopo tutto, egli ci fa notare i mondi si possono adeguatamente percepire (solo?) da dimensioni che al loro interno non esistono. Per esempio, è più facile percepire le proprietà di un mondo bidimensionale se si è consapevoli della propria esistenza in un mondo a tre dimensioni.

A sostegno della sua tesi, Couliano ci propone alcuni affascinanti esperimenti di pensiero, invitandoci ad abitare non solo gli universi sperimentali dei visionari religiosi, ma anche quelli dei puzzle matematici e delle utopie poetiche. Ad esempio, come si vivrà mai a Flatlandia, un paese a sole due dimensioni, dove la Grande Muraglia cinese è costituita dalla stessa linea piatta che forma la pelle del corpo? Dovremmo mangiare ed evacuare dallo stesso orifizio, a meno di non scinderci in due metà separate.

In *I viaggi dell'anima* i mondi della psicanalisi, delle profezie apocalittiche, della scienza atomica, della fantascienza e dell'immaginazione poetica si fondono in un unico mondo narrativo. Tra le righe, viene chiesto al lettore di considerare i viaggi in altri mondi come esempi di un unico genere letterario, o forse addirittura come un progetto unico e multidimensionale della mente. Inoltre, la loro fusione nel testo sembra affondare le radici nella storia dell'uomo, o almeno nelle strutture dell'umana coscienza: ci viene suggerito che nessuno di questi mondi sarebbe possibile senza l'esistenza storica dello sciamanismo. Couliano è pronto a scommettere che, su piani diversi, si può dimostrare che le creazioni culturali sono state tenute ingiustificatamente distanti l'una dall'altra: le costruzioni della matematica e della fisica pura, i miti dei popoli antichi, la poesia, le utopie, le estasi, le visioni e i sogni di un'umanità storicamente dispersa. L'unione di queste tradizioni creative può invece rendere più feconda la nostra visione del mondo.

I lettori saranno stimolati dalle conclusioni di tipo generale che Couliano trae all'interno del libro e dalle analisi riassuntive del finale. Le sue interpretazioni, proprio come le indicazioni di uno psicopompo, diventano le tracce da seguire lungo il cammino mai segnato sulle carte geografiche che attraversa la storia generale dei viaggi ultraterreni. Couliano guida l'immaginazione del perplesso lettore nella discesa ai mondi sotterranei degli antichi, nelle peregrinazioni attraverso i «mondi inesistenti» del Medioevo o nei voli verso edenici paradisi.

Lawrence E. Sullivan
Direttore del Centro di Studi delle religioni del mondo,
Università di Harvard

Ringraziamenti

Questo libro è il seguito di altri due volumi e di una lunga serie di articoli e recensioni pubblicati fra il 1974 e il 1986. In questo genere di studi piuttosto specialistici, ho trattato per esteso la storia dei viaggi ultraterreni nelle tradizioni religiose occidentali, senza però procedere a una seria analisi di altre tradizioni. Qualche anno fa, cominciai a rendermi conto che era assolutamente necessario scrivere una storia generale dei viaggi ultraterreni, poiché era l'unico modo di verificarne la possibile unità, all'interno della molteplicità.

I due corsi che ho tenuto all'Università di Chicago nel 1988 e 1989 mi hanno aiutato a organizzare e in larga misura a scrivere questo libro. Vorrei ringraziare tutti gli studenti che seguirono le mie lezioni su «Religione e scienza: la quarta dimensione» e «Viaggi ultraterreni nella religione e nella letteratura». Anthony Yu, durante uno dei seminari sul secondo argomento, esaminò con noi *The Journey to the West*, uno dei testi rapidamente menzionati nel Capitolo VI di questo libro.

Parte del materiale che ho raccolto per questo libro è stato anche utilizzato nell'editoriale del primo numero della rivista «Incognita», pubblicata dall'editore Brill di Leida. Dietro invito del Gruppo di Psicologia e Religione, tenni una conferenza all'Università di Chicago, sulla relazione tra le dimensioni dello spazio e i viaggi ultraterreni; la professoressa Adela Yarbro Collins dell'Università di Notre Dame, nell'India-

na, mi invitò a parlare dei viaggi ultraterreni nel mondo iranico, in occasione del suo seminario sui testi apocalittici (febbraio 1990).

Nel corso degli anni, ho ricevuto un grande aiuto da parte dei colleghi impegnati nella ricerca sulla letteratura e sul misticismo apocalittici. In modo particolare voglio qui ringraziare John Collins e Adela Yarbro Collins, Allan Segal, Florentino Garcia Martinez, Michael Stone, Hans Kippenberg, Ithamar Gruenwald, Carol Zaleski e specialmente Moshe Idel, che ha aperto nuove prospettive allo studio della Cabbala. Larry Sullivan, nel suo splendido *Icanchu's Drum*, ha descritto dettagliatamente alcune delle tecniche sciamaniche sudafricane. Nel complesso, comunque, la mia analisi dello sciamanismo rimane estremamente concisa.

Nessuno dei miei lavori, dal 1987 in poi, avrebbe potuto essere realizzato senza l'eccezionale dedizione di Hillary Suzanne Wiesner, colei che ha pubblicato questo libro e mi ha aiutato nella revisione di alcuni punti critici. Ogni eventuale mancanza ricade interamente sotto la mia responsabilità.

I viaggi dell'anima

Introduzione

Dai risultati di una serie di indagini condotte dalla Gallup,[1] il 94% degli Americani crede in Dio, il 67% nella vita oltre la morte, il 71% nel Paradiso (contro un solo 53% che crede nell'Inferno), il 29% sostiene di avere avuto una reale visione del Paradiso, il 23% crede nella reincarnazione, il 46% crede nell'esistenza di una vita intelligente su altri pianeti, il 24% ritiene possibile entrare in contatto con i morti, più del 50% crede nella percezione extrasensoriale, e il 15% riferisce esperienze di morte apparente. L'unica conclusione che possiamo trarne è che chiunque apra questo libro rientra in una o più di queste categorie. La mia speranza è dunque che non lo si chiuda senza aver ampliato lo stato attuale delle proprie prospettive. Questo libro infatti si prefigge di fornire una rassegna storico-culturale, breve ma esaustiva, dei viaggi in altri mondi (compresi Paradiso, Inferno, altri pianeti, e molto altro ancora), delle visioni ultraterrene e degli altri stati di coscienza alterata (ASC, *Altered States of Consciousness*), così come dei resoconti di esperienze extracorporee (OBE, *Out-of-Body Experiences*) e di morte apparente (NDE, *Near-Death Experiences*). Inoltre, senza ovviamente pretendere di dare una «spiegazione» a tutti questi fenomeni, tenteremo comunque di valutare il modo in cui le varie civiltà, in contesti diversi nel tempo e nello spazio hanno interpretato esse stesse questo tipo di esperienze.

Che le visite ad altri mondi avessero precedenza assoluta sulle attività quotidiane dei primi esseri umani, è dimostrato

sia dai documenti più antichi dell'umanità che dallo studio delle sue culture più primitive. Di fronte alla profusione di materiale su visioni e viaggi ultraterreni, dagli albori della civiltà a oggi, lo storico e l'epistemologo si pongono entrambi la stessa domanda: *dove* andavano *realmente* coloro che sostenevano di viaggiare in un altro mondo? Ma le risposte che essi si aspettano divergono profondamente.

Lo storico, dopo aver raccolto una documentazione completa, scritta o di altro genere, su tutti i mondi che i vari personaggi affermano di aver visitato, cerca di darne una descrizione all'interno del contesto culturale relativo a ciascuno. La maggior parte di questo libro, con l'eccezione del primo capitolo e della conclusione, riporta tali descrizioni.

L'epistemologo utilizza il materiale elaborato dallo storico, allo scopo di verificare le affermazioni di tutti gli esploratori ultraterreni. In altri termini, la domanda posta dall'epistemologo potrebbe essere riformulata in tal modo: qual è la realtà di questi mondi che innumerevoli persone sostengono di aver visitato? Fanno parte del nostro universo fisico? Sono universi paralleli? Sono universi mentali? E, in ognuno di questi casi, com'è stato possibile accedervi?

Come sarà evidente tra breve, la più vasta gamma di modalità e di vie di accesso ad altri mondi è espressa all'interno dei resoconti stessi e le loro interpretazioni variano notevolmente. La strega afferma di aver volato a cavalcioni di un manico di scopa fino al Sabba. Tuttavia, l'osservatore che spiasse dal buco della serratura per verificare cosa stesse capitando (tali resoconti sono documentati a partire dal XV secolo), vedrebbe la strega coricata sul suo letto in un sonno agitato; uno scettico funzionario dell'Inquisizione o un esponente di magia naturale spiegherebbero la sua visione come un ASC provocato dall'assunzione di una sostanza allucinogena.[2]

Le spiegazioni più comuni date dagli esploratori ultraterreni circa l'ubicazione dei luoghi visitati sono due: essi appartengono al nostro universo fisico oppure a un universo parallelo. Era poi compito della religione fornire ampie descrizioni dei mondi paralleli. È dalla razionalizzazione di questi primi tentativi di spiegare l'universo che nacque la forma più antica

di filosofia. Fin dai tempi più antichi, si riteneva che i morti e gli estatici avessero la facoltà di sperimentare una vita ultraterrena. Se ai morti è concesso di tornare per raccontare com'è fatto l'aldilà, anche i vivi possono raggiungere le «finestre sull'aldilà», come le definisce George Gallup Jr., e ritornare per descrivere che cosa hanno visto; normalmente ciò accade in seguito a una serie di fattori: malattie, parti, operazioni chirurgiche e altri disturbi che comportano l'uso di droghe o anestesia, malori improvvisi fuori da un ospedale, aggressioni, il trovarsi in punto di morte, «visioni religiose, sogni, premonizioni e altre esperienze spirituali».[3]

I molteplici approcci psicologici al problema dei viaggi e delle visioni ultraterrene hanno però un denominatore comune: tutti concordano sul fatto, e probabilmente su quello soltanto, che gli universi esplorati sono universi mentali. In altri termini la loro realtà è nella mente di chi li esplora. Sfortunatamente, nessuno degli approcci psicologici sembra in grado di illuminarci su ciò che davvero è la mente e soprattutto cosa e dove è lo spazio mentale. La giovane scienza cognitiva è attivamente impegnata nel tentativo di fornire una qualche risposta a questi problemi di base. La localizzazione e le caratteristiche dello spazio mentale sono probabilmente gli enigmi più impegnativi che gli esseri umani abbiano affrontato fin dai tempi più remoti; dopo che i due secoli bui del positivismo hanno cercato di liquidarli come problemi fittizi, essi sono tornati, più urgenti che mai, all'alba della cibernetica e dei computer.

Per più di una ragione, come verrà dimostrato fra breve (nel primo capitolo di questo libro), siamo legittimati a credere che il nostro spazio mentale abbia proprietà stupefacenti, la più sorprendente delle quali è che esso non è limitato a tre dimensioni, come l'universo fisico che ci circonda. Ovviamente, quando entriamo nel nostro spazio mentale (che è infinito, perché non vi è limite al nostro immaginare sempre più spazio), non sappiamo veramente dove andiamo. All'interno della nostra mente non vi è luogo in cui i sogni o le ASC non possano condurci; tuttavia gli psicologi sostengono che tutto ciò che sperimentiamo è intimamente connesso sia con la no-

stra esperienza individuale, sia con ciò che era già presente nella nostra mente al momento della nascita. Ogni spiegazione - sia essa in termini di rimozione degli impulsi e dei desideri sessuali personali, che in termini di inconscio collettivo - è comunque controversa, in quanto si basa su ipotesi non verificabili che, ignorando la questione di cosa realmente *è* la mente, sono in ultima analisi inadeguate. Tutto quel vago parlare di «inconscio» e di «psiche» portato dalla psicanalisi è l'equivalente moderno delle pratiche sciamaniche o del volo della strega sul suo manico di scopa. In tutti questi casi abbiamo a che fare con procedure e interpretazioni professionali che sono valide solo nella misura in cui condividiamo le premesse dello sciamano o della strega. Ma la validità universale delle loro spiegazioni resta comunque altamente opinabile. Ad esempio, non potremo mai capire cosa siano in realtà i sogni finché non troveremo la risposta a domande fondamentali come: dove hanno luogo i sogni e le visioni? Di cosa sono fatti i sogni? E così via.

Inoltre, se è lecito descrivere il nostro spazio mentale, con tutta la sua sconosciuta entità, come un universo completo che esiste parallelamente a quello che percepiamo intorno a noi, sarà altrettanto lecito considerare entrambi come interdipendenti a vari livelli; infatti il mondo esterno non potrebbe sussistere senza l'universo interno che lo percepisce, e quest'ultimo a sua volta, derivando le proprie immagini da queste percezioni, costruisce su strutture percettive reali la sceneggiatura del suo copione. Il mondo interiore di un'ape è completamente diverso da quello di un delfino o di un essere umano, poiché, essendo diverso il loro apparato percettivo, lo sono anche le pulsioni interne in risposta alle percezioni del mondo esterno. I serpenti hanno una vista debolissima, ma possono sondare il mondo esterno grazie a un rilevatore di temperatura; le rane hanno un meccanismo di reazione agli stimoli piuttosto rudimentale, che consiste fondamentalmente nel mangiare qualunque cosa sia più piccola di loro, nel copulare con qualsiasi cosa sia della stessa taglia e nel fuggire da tutto quanto sia più grande. I mondi interiori di un serpente e di una rana ci sono così estranei che anche con gli sforzi più

tremendi non riusciremmo ad averne che una pallida idea. Eppure anche in questi casi esiste una correlazione tra mondo interno e mondo esterno.

Oggi diamo per scontato che solo i malati mentali (quelli che normalmente chiamiamo schizofrenici), e forse i bambini piccoli, non siano capaci di distinguere tra mondo interno e mondo esterno; in realtà la relazione che intercorre tra i due ha dato da pensare a tutti i più seri filosofi occidentali, non solo a partire da Cartesio, ma anche dagli stessi Platone e Aristotele. Molti di loro hanno ammesso che il mondo esterno è un costrutto della nostra percezione, pertanto privo di «oggettività». Quello che chiamiamo universo oggettivo è in realtà una convenzione creata dai nostri meccanismi di percezione; il mondo oggettivo di un serpente o di una rana appare totalmente diverso dal nostro. Di conseguenza, il mondo fuori di noi e il mondo dentro di noi non sono veramente paralleli, poiché non solo interferiscono tra loro in vari modi, ma ci è anche difficile capire dove finisca l'uno e dove cominci l'altro. Ne dobbiamo allora dedurre che entrambi condividono lo stesso spazio? (A questo punto, a meno di non voler sollevare problemi ancora più complessi, dovremmo prudentemente astenerci dal definire qui l'idea di spazio.)

Gli abitanti delle isole Cook credevano che l'altro mondo si trovasse proprio sotto un'isola, e che il suo ingresso fosse una caverna.[4] Tale credenza, che viene sostanzialmente condivisa dalle popolazioni di molte altre culture che citano un accesso al mondo sotterraneo, è, secondo il punto di vista cognitivo qui adottato, meno infantile di quanto sembri. Si tratta solo di una semplice interferenza tra mondo interno e mondo esterno? Gli psicanalisti parlerebbero di proiezioni di immagini e di presupposti mentali sul mondo esterno. Ma cos'è il mondo esterno se non una convenzione che varia a seconda della percezione, dello stato d'animo, del sesso, della posizione sociale e anche della statura dell'osservatore? L'ottimista e il pessimista vedrebbero uno stesso bicchiere come mezzo pieno o mezzo vuoto; il filosofo Wittgenstein direbbe che essi non vivono nello stesso mondo. E lo stesso vale per ciascuno

di noi; non solo il mondo interno, ma anche quello esterno varia totalmente a seconda dell'individuo.

Le domande fin qui sollevate sono quelle che si porrebbe l'epistemologo per valutare la realtà dei viaggi e delle visioni ultraterrene. Non possiamo spingerci oltre senza entrare nella competenza dello storico. Tuttavia, seppur breve e non definitiva, quest'analisi sarà sufficiente a mostrare la complessità dell'argomento, nonché la nostra ancor scarsa preparazione a comprendere il nostro mondo mentale.

Tornando ora all'ambito dello storico, vorremmo porre l'accento sull'universalità, nel tempo e nello spazio, delle esperienze di viaggi e di visioni ultraterrene. In antropologia, il termine «universale» viene severamente criticato da quanti ancora considerano l'induzione come l'unico metodo scientifico. Ma la diffusione del fenomeno che stiamo trattando è così vasta da autorizzarci senz'altro a definirlo universale. Dopo tutto, il viaggiare nel proprio spazio è una qualità della mente umana, così come la costante interferenza tra mondo interno ed esterno fa parte del nostro modo di essere. Alcuni viaggi sono talora riferiti come avvenuti in forma corporea, altri «in spirito», altri - come quello dell'apostolo Paolo in Paradiso (II *Corinzi* 12) - in modo non definito; alcuni - forse la maggior parte - conducono nel regno dei morti o in un suo settore, altri a nuovi mondi, altri ancora dischiudono mondi sovrapposti, invisibili; alcuni si trovano nello spazio, altri nel tempo, altri in entrambe le dimensioni. Possono essere raggiunti tramite una ricerca oppure una chiamata. Lo sciamano che intraprende un viaggio ultraterreno per curare un malato, la strega che va al Sabba, l'estatico che si reca in un famoso luogo d'incubazione per avere le visioni, il negromante che evoca il regno dei morti, l'uomo o la donna che alterano il proprio stato di coscienza usando sostanze psichedeliche o altri mezzi, chi effettua esperienze extracorporee ed è in grado di controllare il processo di «uscita dal corpo» - tutti costoro realizzano viaggi e visioni tramite una ricerca, e i mezzi a cui ricorrono rientrano nelle loro possibilità. Chi invece è vittima di un incidente, oppure il ricettivo dotato di quella particolare predisposizione estatica che, per quanto in-

comoda e inaspettata, porta ad avere visioni, è soggetto a una chiamata che non è affatto il risultato di una ricerca, e può essere addirittura l'esatto opposto del punto di vista e delle abitudini sociali e mentali del ricevente.

Se da un lato i viaggi ultraterreni non dovrebbero essere liquidati con troppa leggerezza come meri prodotti dell'immaginazione, dall'altro rientrano innegabilmente nell'ambito del genere letterario. Questo però non significa necessariamente che appartengano a un mondo di pura fantasia. L'intertestualità è un fenomeno molto diffuso, che viene in parte spiegato dalla nostra predisposizione mentale a plasmare ogni nuova esperienza su vecchi modelli espressivi. Gli stessi sogni, o piuttosto ciò che noi ne ricordiamo, sono il prodotto di un tentativo d'interpretazione basato su parametri noti, sogni passati, congetture, paure e speranze. Per quanto riguarda le visioni invece, la situazione è più complessa, poiché il ricettivo è probabilmente a conoscenza di precedenti modelli letterari, e se anche non lo fosse, lo diverrebbe in breve tempo con l'aiuto di altri. Qui l'intertestualità può interferire, soprattutto inconsciamente, con la versione originale, al punto che il visionario si convince che la sua esperienza rientra in quel modello antico e venerabile già ricalcato da molti altri visionari. E in effetti, esiste un'imponente produzione di letteratura mistica ebraica, cristiana e islamica in cui le variazioni su un tema fondamentale comune sono molto poche.[5] Questo non vuole negare che alcune delle visioni siano autentiche, ma semplicemente dimostrare fino a che punto possa agire l'intertestualità.

Intertestualità significa «trasmissione», in modo molto complesso. Tutte le esperienze precedenti sembrano convergere e influenzare profondamente quella che crediamo sia un'esperienza nuova, fresca. Generalmente questo accade al di sotto della soglia della consapevolezza e presuppone la sintesi mentale di molti elementi e l'elaborazione attiva del nuovo evento; ciò però non significa mera ripetizione di quanto già accaduto. Normalmente, per trasmissione storica s'intende una sorta di procedimento ideale in cui ciascuno legge e rilegge un testo e poi lo ripete ad altri, spesso in modo distorto.

Le cose in realtà sono ben lungi dall'essere così semplici. Nella trasmissione di idee, i testi possono anche non emergere affatto, anche se esistono; alcuni principi di ermeneutica generale possono venire trasmessi senza che il ricevente ne abbia la consapevolezza, producendo così altri testi secondo tali principi e non secondo testi precedenti a lui ignoti. Eppure può succedere che il risultato finale sia molto vicino ai testi che circolavano nella comunità dei trasmettitori originari. Gli storici trarrebbero la conclusione che la trasmissione si basava su testi. Sarebbero dunque sorpresi di scoprire che la spiegazione è più semplice, anche se non ottenuta con i loro metodi: l'uomo produce pensieri, e se possiede un modello per il suo pensare, i suoi pensieri sono prevedibili fin dall'inizio. In molti dei casi che esamineremo, la trasmissione avviene senza una reale circolazione di testi; l'«intertestualità» infatti è anche un fenomeno mentale e i «testi» relativi possono anche essere scritti, ma per la maggior parte non lo sono.

Grazie all'etnosemiologia, siamo riusciti a stabilire che gli esseri umani credevano in un mondo ultraterreno molto prima di conoscere la scrittura. L'etnosemiologia è la scienza che studia i sistemi di segni, al di là della loro collocazione temporale. Riesce pertanto a stabilire - e lo ha già fatto - che i dipinti delle grotte paleosiberiane anticipano tutti i tratti di uno sviluppato sistema sciamanico, proprio come quelli documentati ancora oggi presso alcuni sciamani della Siberia. In questa luce, il discorso sui testi si dimostra assurdo. Le credenze su altri mondi e i modelli di viaggi ultraterreni venivano sicuramente trasmessi sul filo della tradizione culturale. Lo studioso italiano Carlo Ginzburg (v. oltre, cap. II), che si occupò per venticinque anni di stregoneria europea, giunse alla conclusione che, alla fine del XIX secolo, la stregoneria era ancora praticata in alcune zone dell'Europa orientale, in una forma derivata dallo sciamanismo. Le credenze registrate attorno al 1000 a.C. nelle grotte paleosiberiane erano ancora vive meno di un secolo fa. Come possiamo spiegarci tale sorprendente continuità?

Le spiegazioni che chiamano in causa la trasmissione genetica o l'affermazione, inutilmente vaga, che dietro alla nostra

psiche individuale agisce un inconscio collettivo, non hanno alcuna base cognitiva. La miglior spiegazione possibile resta dunque la tradizione culturale che, come abbiamo visto, è complessa e indipendente dalla trasmissione di interi sistemi di idee. In altri termini, l'assunzione cognitiva di questo libro è che un semplice insieme di norme dovrebbe produrre, nelle menti umane e in un arco di tempo virtualmente infinito, gli stessi risultati. Tali norme possono essere ad esempio: «C'è un altro mondo»; «L'altro mondo è situato in cielo»; «Vi sono il corpo e l'anima»; «Il corpo muore, l'anima va nell'altro mondo»; ecc. In pratica, ogni tradizione individuale, che esamineremo dettagliatamente nei capitoli seguenti, si basa su questi insiemi di norme, e detti insiemi sono simili tra loro a un maggior o minor livello. Potremo poi verificare che in molti casi le norme mostrano una tale dipendenza dallo sciamanismo, da suggerirne una probabile derivazione.

Talvolta tradizione e innovazione si susseguono molto da vicino. Ne è un esempio la tradizione platonica, che si basa sia sulla trasmissione di testi (i dialoghi di Platone), sia sulle credenze popolari. Un medioplatonico come Plutarco di Cheronea (50-120 ca. d.C.), pur fedele ai dati ricevuti, li avrebbe tuttavia reinterpretati secondo un'ermeneutica scientifica più sofisticata. Quando poi arriviamo ai neoplatonici di età tarda, assistiamo a un'ulteriore reinterpretazione, che segue il filo di un più vivo interesse verso il misticismo. In questo senso il neoplatonismo avrebbe tentato di stabilire insiemi di norme molto precise per definire la struttura di altri mondi e dei loro abitanti, nonché del modo in cui l'anima può accedervi.

La trasmissione cognitiva è di tipo storico; presuppone una rielaborazione continua di antiche credenze, implicando oblio, annullamento e innovazione continui. La filosofia, in molti casi, non è che un tentativo più sistematico di riflettere sulle implicazioni di un insieme di norme. Così, ad esempio, il platonismo vorrebbe risolvere ogni tipo di controversia che nasca dall'indagine su un problema. I platonici, descrivendo tutte le categorie degli esseri celesti, vorrebbero dare una risposta al problema della metensomatosi, la trasmigrazione dell'anima da un corpo all'altro. Le risposte possibili sono

ovviamente molte e la discussione può essere interrotta solo assumendo posizioni di autorità. (Come nel caso di molte, se non di tutte le questioni metafisiche, dove se è vero che non abbiamo solide prove che l'anima umana si reincarni in piante o animali, è anche vero che non vi sono prove del contrario.)

Una credenza viene autorevolmente legittimata da esperienze o approcci diretti. Ecco perché i resoconti di viaggi ultraterreni abbondano in molte tradizioni dell'umanità: di fronte alla rivelazione di autorevoli personaggi del passato, tendiamo ad accettarne la verità senza metterla in discussione. (Per fare un esempio, anche se oggi la tradizione freudiana è debole, è stata per molto tempo viva e vitale, pur basandosi su ipotesi del tutto arbitrarie e non verificabili, che equivalgono alla rivelazione freudiana delle ragioni dell'umana mancanza di felicità.) Questa ricerca di legittimazione spiega la proliferazione, in età ellenistica, di apocalissi apocrife o rivelazioni segrete.

La raccolta di tutti i documenti storici relativi ai viaggi ultraterreni è stata un lavoro enorme, mai affrontato prima d'ora. Abbiamo scelto di presentare le varie tradizioni in termini sia geografici che cronologici, iniziando con un capitolo che propone gli studi più recenti sul nostro argomento. Sarà poi il lettore a constatare le profonde affinità tra le diverse tradizioni e il ruolo preponderante dello sciamanismo nel dar forma al modello generale dei viaggi ultraterreni, fino ai giorni nostri. Pur non potendo affermare di aver risolto tutti i problemi relativi alla trasmissione, crediamo però di aver dimostrato che la trasmissione cognitiva, qual è stata delineata in questa introduzione, è il modello di diffusione più flessibile finora individuato nell'ambito delle discipline storiche. Sarà qui sufficiente ripetere che per trasmissione cognitiva intendiamo una riconsiderazione attiva della tradizione, basandosi su un semplice insieme di norme, e il fatto che ogni singolo individuo partecipi di questa tradizione spiega perfettamente la tenace persistenza di molte pratiche e credenze. Ognuno infatti pensa una parte di tradizione, e talora viene da questa pensato; e in questo processo si raggiunge l'autoconsapevo-

lezza cognitiva che ciò che è pensato è sperimentato, e tutto ciò che è sperimentato ha un riscontro in ciò che è pensato. Questo complesso processo di interazione tra le menti umane ci permette di individuare, nelle credenze che ancora condividiamo, le oscure radici che risalgono all'età paleolitica, forse ancora più indietro, all'alba dell'*homo sapiens*. I viaggi ultraterreni sembrano farne parte, in quanto rientrano fra le tradizioni più persistenti dell'umanità.

I

Equipaggiamento per lo storico della quarta dimensione

Per coloro che credono che l'esperienza religiosa appartenga al passato, il recente interesse per gli stati alterati di coscienza (ASC), per le esperienze di uscita dal corpo (OBE) e per quelle di morte apparente (NDE) resta inspiegabile. La psicanalisi aveva portato avanti l'opera dell'Illuminismo al punto che le vie della psiche sembravano produrre tutti i loro futili misteri; sotto l'esame minuzioso della psicologia, le visioni e i viaggi in altri mondi apparivano come sogni infantili e disdicevoli, realizzazioni immaginarie dei desideri.

Perché questa proliferazione di casi di NDE e OBE? È abbastanza curioso che una conferma della possibilità - più teorica che pratica - di viaggi ultraterreni giunga non dalle discipline psicologiche, ma dalla scienza pura. La fisica e la matematica sono da ritenersi in gran parte responsabili del rinnovato interesse per le vie mistiche della conoscenza. Esse hanno aperto nuovi orizzonti, affermando che questo universo visibile è solo una convenzione basata sulla nostra percezione, e che mondi meravigliosi e inimmaginabili si nascondono in particelle minuscole, forse anche nello spazio familiare che ci circonda. La storia delle scoperte che portarono a ipotizzare mondi superiori sarà l'argomento di questo capitolo.

«Immaginiamo innanzitutto un'esistenza in uno spazio bidimensionale. Esseri piatti con oggetti piatti... sono liberi di muoversi su un *piano*. Per loro non esiste nulla al di fuori di questo piano...»[1]

L'effetto di questi tentativi verbali di percepire dimensioni più avanzate, scritti da Albert Einstein nel 1916[2] (*Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, gemeinverständlich*), dev'essere stato, presso i suoi contemporanei, decisamente diverso da com'è, se riletto dopo molto tempo. Gli orientamenti che erano attuali a cavallo del secolo sono ormai superati, e la matematica della speranza è cambiata. Infatti è un semplice ragionamento matematico nato verso la metà del XIX secolo che va ritenuto responsabile delle speranze più elettrizzanti dell'umanità nella prima decade del XX secolo. Sarebbe stato impossibile capire la teoria generale della relatività di Einstein senza citare il suo contesto intellettuale, quando ancora la scienza si mescolava coi sogni, con l'immaginario e le visioni. Rimane ancora da stabilire quanti di coloro che ebbero visioni della quarta dimensione contribuirono alla scienza.[3]

Il loro era un compito difficile, che mutò radicalmente le nostre vedute sull'universo. Nessuno meglio di Jorge Luis Borges afferrò il profondo significato della quarta dimensione irreale che si sostituisce alla terra. La storia simbolica di questa silenziosa e ingegnosa conquista è magistralmente narrata nel suo *Tlön Uqbar, Orbis Tertius*.[4]

Questa è la storia: un articolo sul paese sconosciuto di Uqbar compare nel XLVI volume di una ristampa pirata della Enciclopedia Anglo-Americana; inoltre il narratore Borges eredita dall'ingegner Herbert Ashe, morto di aneurisma in un piccolo albergo di Adrogué, una prova ancora più importante: l'XI volume della *Prima Enciclopedia di Tlön*. Ashe era un matematico e la sua principale occupazione consisteva nel trascrivere le tavole duodecimali in sessagesimali. Entrambe infatti hanno una cosa in comune: sono diverse dalla convenzione, profondamente radicata, delle tavole decimali. Trascrivere i duodecimali in sessagesimali significa giocare con nuove convenzioni a un punto tale da rimuovere le vecchie o comunque da rivelarne il carattere di pura convenzionalità. Questo altera drammaticamente la consapevolezza ordinaria.

Si dovrebbe qui menzionare che, durante la seconda decade del XVII secolo, un gruppo di gentiluomini protestanti tede-

schi del Palatinato, capeggiati da Johann Valentin Andreae, inventò una società segreta chiamata Confraternita dei Rosacroce, la cui attività avrebbe condotto l'umanità a incredibili traguardi tecnologici e spirituali. Questa invenzione si rivelò più provocante che mai; molti studiosi sono seriamente convinti che essa accelerò, se non generò, quei notevoli progressi dell'epistemologia attribuiti al XVII secolo, determinando i traguardi della ricerca scientifica per i secoli a venire.[5]

Tlön Uqbar (il cui nome era Orbis Tertius) fu inventato da Borges come pianeta immaginario, con i suoi fenomeni fisici, una sua geografia e storia, le sue razze e le sue lingue. L'avventura di Tlön Uqbar risulta dall'attività di 300 scrupolosi visionari, trovati e finanziati dall'asceta miliardario Ezra Buckley, dal 1824 al 1914. Nel marzo del 1941, una lettera trovata in un volume di Charles Howard Hinton appartenuto a Herbert Ashe rivela al narratore la contraffazione. Ma questa non è ancora la fine della storia. Nel 1942 un oggetto iscritto in alfabeto di Tlön viene scovato nell'appartamento della Principessa di Faucigny Lucinge; alcuni mesi dopo, in Brasile, si verifica un caso sconvolgente; un moribondo estrae dalla cintola un oggetto conico, di un metallo la cui densità supera ampiamente quella di ogni elemento stabile sulla terra. Nel 1944 infine, tutti i 40 volumi della *Prima Enciclopedia di Tlön* vengono scoperti in una biblioteca di Memphis, nel Tennessee. Da questo momento «la realtà perde terreno su più di un punto. La verità è che essa lo desiderava ardentemente.» Tlön subentra e la Terra *diventa* Tlön.

Nell'ottica di Borges questa immaginaria cospirazione ideologica, che assume i tratti di una destituzione fittizia e totalitaria, era associata al fascino negativo esercitato sugli uomini da ogni sistema che dia l'apparenza dell'ordine come ad esempio il materialismo dialettico, l'antisemitismo o il nazismo. La storia si può anche leggere in modo diverso. Nulla è più vero del fatto che una nuova concezione del mondo è furtivamente subentrata, ratificata dalla fisica relativistica e quantistica, dai matematici, dai biologi e anche dagli storici. Tutti costoro si esprimono in un linguaggio altamente specu-lativo e artificioso. Il suo significato, se afferrato, potrebbe

portare alla disperazione l'edonista più convinto. Esso parla dell'universo come dell'opera di un illusionista e sono le nostre menti a creare l'illusione.

Le due cospirazioni, quella immaginaria inventata da Borges e quella reale, sviluppatasi naturalmente, hanno un carattere chiave in comune, menzionato raramente, se mai lo fu, nelle storie della civiltà occidentale: Charles Howard Hinton. Nato nel 1853, era figlio del saggista James Hinton, un uomo decisamente straordinario, filantropo impegnato, altruista e femminista. Questo può spiegare perché Howard, che aveva ereditato la stessa efficace combinazione, non fosse pago di aver sposato (1877) Mary Boole, una delle figlie del famoso logico Boole; alcuni anni dopo infatti (1885) sposò anche una certa Maude Weldon, che gli diede due gemelli. Arrestato per bigamia, perse il posto di professore di scienze alla scuola di Uppingham e iniziò una vita errabonda che lo condusse in Giappone e negli Stati Uniti. Gli si attribuisce l'invenzione del lanciatore di baseball automatico, prima di essere sospeso dall'incarico di insegnante di matematica a Princeton. La sua vita terminò bruscamente a Washington, D.C., nel 1907, nel mezzo di un brindisi alle «donne filosofo» presso la Società di Indagine Filantropica dove, secondo il necrologio sul «Washington Post» (1 maggio), egli letteralmente «cadde a terra morto».[6]

Il primo articolo di Hinton sulla quarta dimensione fu pubblicato nel 1880. Sullo stesso argomento sono rilevanti i suoi nove *Racconti Scientifici* (1884-1886), il fondamentale *A New Era of Thought* (1888) e il suo complicato *The Fourth Dimension* (1904), che riscosse un certo successo, poiché ne fu pubblicata una seconda edizione nel 1906 riedita nel 1912 e nel 1921.[7] *A New Era of Thought* fu venduta dall'editore (Swann Sonnenshein di Londra) con un set di ottantuno cubi colorati che permettevano di pensare quadridimensionalmente. Borges (nato nel 1889) ci giocava da bambino nella casa dello zio. È probabile che il giovane Albert Einstein (nato nel 1879) abbia appreso di Hinton dall'amico erudito Max Talmud, che lo aveva frequentato a Monaco dal 1889 al 1894.[8] In età avanzata, Einstein avrebbe avuto la piena e dolorosa

consapevolezza del dilemma del matematico, se cioè ogni costrutto matematico fosse o no interpretabile in termini fisici, e non avrebbe esitato a definire se stesso, in una certa misura, «un platonico o un pitagorico».[9]

La quarta dimensione è facilmente accessibile tramite regole matematiche elementari, e le sue implicazioni sono decisamente straordinarie. Se una quantità Y è l'espressione della misura di una linea unidimensionale, Y2 è l'espressione di un quadrato bidimensionale, Y3 è l'espressione di un cubo tridimensionale, per cosa sta allora Y4 (e, in quel caso, ogni potenziale di Y maggiore di 3)? Matematicamente sta per un oggetto a quattro dimensioni, un ipercubo o un tesseratto.* È inoltre del tutto possibile, anche se non facile, concepire oggetti quadridimensionali e le loro proprietà matematiche. (Matematicamente, ogni mondo n-dimensionale è, sia algebricamente che geometricamente, perfettamente coerente.) In particolare, se in ogni angolo di una stanza del nostro spazio tridimensionale non possiamo probabilmente immaginarci più di tre perpendicolari che si intersecano a ogni angolo, una stanza quadridimensionale rivelerebbe, per quanto possa sembrare paradossale, non tre, ma quattro perpendicolari per angolo. Ovviamente le dimensioni sono una proprietà dello spazio. La quarta dimensione, o iperspazio, ha proprietà diverse dallo spazio tridimensionale e la relazione tra i due è piuttosto curiosa. Per capirlo, bisogna ricorrere al paragone con Flatlandia.

Flatlandia è l'invenzione di un altro quadridimensionalista, il Reverendo Edwin Abbott (1838-1926), uno studioso di Shakespeare. La prima edizione di Flatlandia dovrebbe risalire al 1883.[10] Sebbene Hinton ne abbia poi elaborato una propria versione, Astria, forse anche più fedele nelle analogie col nostro universo, il libro di Abbott rimane il tentativo più famoso di aprire la mente sulle possibilità di altre dimensioni.

Sorvoleremo qui sulla trama della storia e sui dettagli di questa singolare società piatta inventata da Abbott, con tutte le sue implicazioni antifemministe. È facile immaginarsi un

* Il tesseratto è l'analogo quadridimensionale di un cubo. [*N.d.T.*]

universo completamente piatto, popolato da esseri bidimensionali. Un muro di Flatlandia è una linea, così come la pelle degli individui, dietro la quale vi sono gli organi. Gli abitanti di Flatlandia dovevano essere piuttosto strani poiché usavano lo stesso orifizio per mangiare e per evacuare, altrimenti si sarebbero staccati. Essi potevano muoversi in due dimensioni (avanti/indietro e sinistra/destra).[11] Se le nostre stanze sono approssimativamente cubiche, le loro erano approssimativamente quadrate. Poiché siamo esseri tridimensionali in uno spazio tridimensionale, non ci è difficile avere una visione di Flatlandia da una dimensione che non esiste nello spazio di Flatlandia. Rigidamente protetti dalle loro strutture lineari dagli sguardi indiscreti dei vicini, gli abitanti di Flatlandia non hanno però segreti per noi: possiamo guardare liberamente in cassetti e stanze chiusi a chiave e, per quanto possa loro sembrare strano, siamo in grado di vedere in ogni momento i loro interni. Nei loro confronti possiamo agire come dei: possiamo far comparire e scomparire gli oggetti nei luoghi più appartati e impenetrabili (come la cassaforte di una banca), possiamo portarli istantaneamente da un punto all'altro del loro spazio (un'esperienza che essi interpreterebbero certamente in termini mistici), possiamo anche voltarli attraverso la terza dimensione, in modo che il loro lato destro diventi il sinistro e che il sinistro diventi il destro. Possiamo osservarli in ogni momento, senza essere notati. Ovviamente, l'inaspettata morale della storia è che un essere della quarta dimensione sarebbe in grado di intervenire nel nostro mondo tridimensionale, esattamente nel modo in cui noi potremmo intervenire in un mondo a due dimensioni.

Se ciò è comprensibile senza troppe difficoltà, vi sono altri due aspetti che richiedono una maggior concentrazione: come vediamo un essere quadridimensionale, e come quest'ultimo vede noi. Alla prima domanda è impossibile rispondere adeguatamente, però l'immaginazione è in grado di fornire alcune analogie per almeno tentarci; alla seconda si può rispondere, ma è estremamente complicato farsi un'idea della reale situazione. Hinton consacrò tutta la sua attività alla ricerca di una risposta soddisfacente alla seconda domanda, e le sue

opinioni sulla prima, non sostenute da alcun supporto matematico, furono straordinariamente rivoluzionarie. Rifiutate per parecchi decenni da tutti gli studiosi, le sue tesi vennero poi pienamente accettate solo negli anni '80.

In breve, un essere piatto che vive sulla superficie della zuppa che sto per mangiare, percepisce il cucchiaio che attraversa il suo spazio (dolorosamente suppongo) come una semplice linea le cui dimensioni variano col tempo. Per quanto possa sembrare strano, l'unico modo in cui un abitante di Flatlandia può sperimentare la terza dimensione dello spazio è il tempo. Io ho il vantaggio di poter immaginare un cucchiaio, perché riesco a vedere tutte le sue parti allo stesso tempo; per la creatura della zuppa, il cucchiaio è un essere bidimensionale trasformista, strambo e imprevedibile.[12] Solo un matematico geniale che appartenga alla seconda dimensione 2-D sarebbe forse in grado di concludere con i suoi calcoli che lo strano dio è un oggetto solido tridimensionale (3-D); ovviamente nessuno ne comprenderebbe la genialità, poiché nessun altro essere piatto potrebbe realmente immaginare a che cosa assomigli un cucchiaio 3-D. Anche i colleghi 2-D più aperti di mentalità considererebbero il cucchiaio 3-D un mero costrutto matematico. (Che le forze quadridimensionali non siano puramente matematiche è oggi un dato di fatto; ciò che avvertiamo come elettricità nello spazio tridimensionale diventa gravità nella quarta dimensione.) Analogamente, ciò che avvertiamo come tempo può essere concepito (come fece Einstein) come un insieme spazio-temporale (sebbene Einstein avesse chiarito che il tempo non è solo un'altra direzione dello spazio).[13]

Ma come ci potrebbe vedere un essere 4-D? Come gli esseri piatti sono letteralmente aperti a noi, ma non ai loro piatti compagni, così noi siamo completamente aperti alla vista di un essere 4-D, anche se gli altri esseri umani non possono, anche volendo, vedere l'interno del nostro corpo. Un'altra caratteristica della visione 4-D è che il suo oggetto può essere visto in tutte le sue parti allo stesso tempo, come se fosse situato in mezzo all'occhio dell'osservatore. Era opinione di Hinton che gli esseri 3-D mostrassero «un iperspessore» nella di-

rezione sconosciuta della quarta dimensione e che lo spazio della nostra mente fosse multidimensionale. Per provarlo, egli inventò i suoi famosi cubi, memorizzandoli da ogni lato e dando loro un colore e un nome. Ciò gli permetteva di compiere ogni tipo di operazione mentale, usando i cubi per formare oggetti. Egli poteva allora osservare l'interno di questi oggetti, essendosi esercitato a visualizzare tutti i cubi che li componevano. Questo però era solo una parte del suo scopo. In *The Fourth Dimension*, un libro di inquietante complessità per il lettore non allenato, i cubi sono semplicemente gli antenati del cubo di Rubick, utilizzati per compiere una serie di operazioni al fine di dimostrare come un oggetto 3-D possa ruotare in uno spazio 4-D. Ovviamente, l'unico modo per ruotare un oggetto così da trasformare il suo lato destro in lato sinistro e viceversa, è di muoverlo in una dimensione superiore dello spazio. Analogamente, per provare che un cubo veniva mosso nella quarta dimensione, era sufficiente sostituirlo con la sua immagine riflessa in uno specchio. Hinton poté provarlo componendo un grande cubo con 64 cubi più piccoli di cui conosceva ogni faccia per colore e nome; ruotando contemporaneamente questi ultimi, egli riuscì a immaginare la complessa configurazione della rotazione del cubo più grande nella quarta dimensione. (Usando l'immagine riflessa in uno specchio del cubo di Rubick otterrete la sequenza delle operazioni che portarono a questo, ma senza alcuna visione 4-D, perché non potete vedere i piccoli cubi interni.) Se riesco a comprendere chiaramente come i cubi di Hinton mi possono permettere di sviluppare qualcosa che si avvicina alla visione 4-D o di scomporre un ipercubo, mi rimane però oscuro il valore matematico della rotazione spaziale a cui Hinton dedicò tutta la vita, perché non è possibile utilizzare l'immagine riflessa nello specchio dei piccoli cubi.

Quando venne formulata per la prima volta nel XIX secolo, la nuova ipotesi di una quarta dimensione si presentava come una semplice, attraente e forse anche scientificamente convincente spiegazione dei vari fenomeni misteriosi generalmente associati alla religione o alla magia. Questo però non accreditava necessariamente la possibilità teorica che gli dei

esistessero, anche se completamente invisibili a noi, perché era del tutto ovvio che, pur non avendo organi per sperimentare la quarta dimensione, noi possiamo vedere nelle tre dimensioni cose la cui spiegazione può solo venire da una prospettiva più elevata. Il tempo era ovviamente una di queste cose, anche se il tentativo di percepire la continuità spaziotemporale può essere comunque un'esperienza. Inoltre gli improvvisi viaggi mistici e le visioni che derivano da una drastica alterazione della coscienza sono interpretabili come fugace visione mentale di una realtà superiore, poiché la quarta dimensione ci costringe ad accettare l'ipotesi che esistano molti livelli di realtà superiore. La questione non è dove iniziare, ma dove finire il conto di queste ipotetiche dimensioni più elevate, ciascuna delle quali agisce con la precedente come la terza con la seconda. Oggi i fisici arrivano a contare fino a dieci o undici dimensioni, abbastanza per spiegare le forze che agiscono nel nostro universo; matematicamente parlando, poi, le dimensioni possono diventare infinite.

Hinton credeva seriamente che la quarta dimensione fosse la reale spiegazione del misticismo, e reputava quindi vere le dottrine mistiche e reali gli stati e le conquiste mistiche. Egli credeva anche, per ignoti motivi, nell'esistenza di uno spirito che può separarsi dal corpo per sperimentare la quarta dimensione, come pure nel carattere divino degli esseri 4-D. Eppure un essere piatto che deducesse, dalla nostra capacità di eseguire prestazioni soprannaturali nel suo mondo, che noi siamo eticamente perfetti, sarebbe ovviamente in errore.

I suoi *Racconti Scientifici* sono interessanti per molti aspetti, uno dei quali è l'unicità del loro genere. Infatti, non sono pura fantascienza, come alcune novelle di Edgar Allan Poe o di Giulio Verne; sono fantasie in gran parte mistico-scientifiche, in cui le presenze femminili, di solito in pericolo, svolgono un ruolo cruciale. Se il talento di Hinton come scrittore è discutibile, alcune delle sue idee sembrano anticipare una delle ricerche che più hanno inquietato il nostro secolo: come accedere ad altri mondi. Ovviamente il vantaggio di Hinton è che sa cos'è l'altro mondo (è la quarta dimensione dello spazio), eppure non è nella giusta posizione per indicare la dire-

zione in cui cercarlo. Egli suppone che il nostro spazio mentale abbia un iperspessore, potenzialmente capace di aprirsi completamente alla visione 4-D. Ciò che ci impedisce di insegnare alla nostra mente a essere 4-D sono le innumerevoli convenzioni che diamo per scontate. Solo sradicando tali convenzioni possiamo realizzare le potenzialità nascoste. Unlearner (Ripulitore della mente), il personaggio di *An Unfinished Communication* è tipico di quest'orientamento di pensiero. Egli dissipa le convenzioni, liberando così la mente dal suo giogo. Hinton ovviamente anticipa la più recente ideologia degli Stati Alterati di Coscienza (ASC).

Hinton era, e non solo metaforicamente, il precursore della cosmologia di Einstein, così come era stata esposta nella teoria generale della relatività.[14] Egli previde la fisica dei nostri anni '80, insistendo nell'interpretare l'elettricità come una forza della quarta dimensione e nell'idea sbalorditiva che dimensioni dello spazio più elevate erano avvolte da minuscole particelle. Oggi, la spiegazione dell'elettromagnetismo come gravità nella quarta dimensione è comunemente accettata da tutte le Grandi Teorie Unificate (GUT) dell'universo, mentre molte GUT parlano di particelle primordiali che avvolgono non meno di sette su undici dimensioni dell'universo.[15]

Apparentemente indifferente sia alle speculazioni di Hinton sulla quarta dimensione sia alla Flatlandia del Reverendo Abbott era un altro sacerdote e matematico, Charles Lutwidge Dodgson (1832-1889). Dodgson, un timidissimo docente di matematica al Christ Church College di Oxford, amava la compagnia di ragazzine molto giovani e graziose e la nuova tecnica della fotografia. La prima passione lo rese famoso (dietro lo pseudonimo di Lewis Carroll) in modo inaspettato e certo involontario, perché l'unica ambizione del Rev. Dodgson era di distinguersi per le sue virtù cristiane. Pubblicato per la prima volta nel 1865, *Alice nel Paese delle Meraviglie* fu dedicato alla sua ispiratrice, Alice Pleasance Liddell, una delle tre figlie del preside del Christ Church College, Henry George Liddell, ben noto agli studenti di materie classiche come principale autore del dizionario di Greco Liddell-Scott. (Probabilmente Dodgson, che conosceva il valore del denaro,

sarebbe rimasto amaramente sorpreso nell'apprendere che nel 1928, all'età di settantotto anni, Alice aveva venduto il manoscritto originale all'asta di Sotheby, ricavandone ben 15.400 sterline.) *Attraverso lo specchio*, il seguito di *Alice nel paese delle meraviglie*, fu pronto in tempo per essere stampato in occasione del Natale 1871 – più di dieci anni prima di *Flatlandia* di Abbott e dei *Racconti Scientifici* di Hinton.[16] Nel libro non vi sono molti esempi interpretabili in termini quadridimensionali; ma la metafora di fondo – trasformarsi nella propria immagine riflessa allo specchio – suggerisce di per se stessa l'accesso all'unico spazio in cui un simile fenomeno sarebbe possibile: lo spazio 4-D.

Come *Flatlandia* ci dimostra, le idee di Hinton trovarono subito entusiasti sostenitori. Purtroppo però, la loro popolarità era legata al movimento spiritista, il che finì poi per screditarle. Soltanto il loro aspetto esoterico e matematico continuò a progredire, diventando uno dei fondamenti indiscussi della fisica moderna.

Il movimento spiritista era contemporaneo alle prime speculazioni sulla quarta dimensione, e a un certo livello del loro sviluppo arrivarono perfino a coincidere. Si ricorreva all'intervento di medium per accedere alla quarta dimensione e produrre fenomeni paranormali che potessero servire a dar conferma della quadridimensionalità. Viceversa, la quarta dimensione costituiva la spiegazione ideale delle potenti presenze nascoste in uno spazio più elevato. Questo spiega, almeno in parte, perché alcuni tra i fisici più illustri aderirono al movimento spiritista.

Secondo Ruth Brandon,[17] lo spiritismo iniziò verso il 1850 con i «colpi di Rochester», strani colpi presumibilmente bussati da fantasmi, ma in realtà abilmente prodotti da due ragazzine, Katherine e Margaretta Fox. Il fenomeno si diffuse rapidamente dalla zona settentrionale dello stato di New York al mondo intero. Nell'Inghilterra vittoriana era molto popolare un genere di sedute in cui, davanti a un vasto pubblico maschile, una giovane donna si esibiva come medium. La donna si ritirava dietro un paravento, legata a una poltrona. La sua abilità consisteva nel liberarsi velocemente, truc-

carsi e cambiarsi d'abito, e infine, sommariamente vestita, uscire dal separé quale fantasma «materializzato» e camminare tra i presenti in una luce fioca. Lo spettacolo era decisamente erotico, in quanto gli uomini potevano accarezzare il presunto fantasma, invero molto carnoso al tocco. Anche se le medium venivano ripetutamente smascherate, vi era sempre un folto pubblico desideroso di partecipare ai loro spettacoli.

Altri medium si esibivano in fenomeni altrettanto paradossali. Tra questi il più abile fu senz'altro Daniel Dunglas Home, il cui pubblico era selezionato e che non venne mai smascherato; egli alterava il peso degli oggetti, chiuso in una gabbia poteva suonare una fisarmonica a distanza, levitava a circa quindici centimetri dal suolo, creava fenomeni luminosi, suonava un campanello sotto un tavolo, materializzava mani senza braccia e così via.[18] Fisici di chiara fama come William Crookes (1832-1919) e Joseph Zöllner (1834-1882) s'inserirono nel dibattito con tutta la loro autorità, spezzando una lancia in favore dell'esistenza dei fenomeni psichici. Tutto questo interessa direttamente il nostro argomento solo per il fatto che Zöllner, professore di fisica e di astronomia presso l'Università di Lipsia, noto per i suoi studi sulle comete, tentò di verificare sperimentalmente l'esistenza della quarta dimensione, creando fenomeni che sarebbero stati possibili solo entrando in essa. Sfortunatamente, nel 1877-78 Zöllner lavorò con il medium americano Henry Slade, la cui reputazione era ben lontana dall'essere ineccepibile. La sua specialità era di scrivere su una lavagnetta i messaggi degli spiriti. A Londra, nel settembre del 1876, due scienziati si erano accorti che, senza ombra di dubbio, Slade aiutava attivamente gli spiriti[19] (in quella circostanza egli scambiava le lavagnette con altre, preparate in precedenza, oppure scriveva con le mani presumibilmente legate o addirittura coi piedi). Meno perspicace, Zöllner credeva nelle capacità soprannaturali di Slade e nel 1878 pubblicava *Transcendental Physics*, tradotto subito dopo (1880) in inglese dall'avvocato Charles Carleton Massey (1838-1905), un membro dell'Associazione Nazionale Britannica degli Spiritisti, nonché uno dei fondatori della Società di Ricerca Psichica nel 1882.[20]

Una delle specialità di Slade era «annodare una corda infinita senza toccarla»,[21] un fenomeno che, se eseguito senza trucchi, sarebbe veramente possibile solo tramite la quarta dimensione. Tuttavia egli fallì in molti altri test preparati da Zöllner. In particolare, invece di trasformare una conchiglia nella sua immagine riflessa allo specchio (anche questo possibile solo muovendosi nella quarta dimensione), la fece verosimilmente passare attraverso la superficie del tavolo. Zöllner e altri testimoni affermarono che essa risultava «molto calda al tatto».[22] L'implicazione di *Transcendental Physics* era che gli spiriti sono esseri della quarta dimensione.

Queste discussioni erano secondarie per Piotr Demianovich Ouspensky (1878-1947), un giornalista russo, con una certa preparazione scientifica; egli vedeva nella quarta dimensione una nuova religione per l'umanità. Certamente Ouspensky considerava gli aspetti matematici della questione. In due libri (*The Fourth Dimension*, 1909; *Tertium Organum*, 1912), egli cercò d'interpretare le visioni e le estasi riferite dai mistici in termini di esperienze dirette della quarta dimensione, continuando così a sviluppare la posizione di Hinton che vedeva nella quarta dimensione la fonte di ogni spiritualità. Più ispirato dalla teosofia che dal movimento spiritista, Ouspensky non era particolarmente incline a fantasticare su fantasmi quadridimensionali.[23]

Nel 1915 Ouspensky incontrò a Mosca Gurdjieff, un maestro spirituale decisamente insolito, e nel 1917 si recò con lui nel Caucaso. In un certo senso, Gurdjieff era il «Ripulitore della mente» di Hinton: egli insisteva sulla necessità di liberarsi di qualunque convinzione meccanica che potesse interferire sul risveglio della propria consapevolezza e sulla padronanza di sé. Gurdjieff era più interessante per le sue qualità di «Ripulitore della mente», che per quelle di maestro. La sua struttura del mondo è complicata e poco convincente. Tuttavia, secondo Ouspensky, egli possedeva poteri psichici e riusciva a comunicare con il suo discepolo a distanza, senza ricorrere al linguaggio articolato. Gurdjieff aveva letto il lavoro di Ouspensky sulla quarta dimensione e con grande sa-

gacia aveva descritto i suoi libri come infinitamente più saggi del loro autore.[24]

Nel 1920 maestro e discepolo si recarono a Costantinopoli. In seguito al successo ottenuto dopo la pubblicazione inglese del suo *Tertium Organum*, Ouspensky fu invitato a tenere una conferenza a Londra. In seguito aiutò Gurdjieff a stabilirsi in Francia e ad aprire il suo Istituto di Fontainebleau, frequentato dai ricchi Parigini. A Londra Ouspensky tenne una serie di conferenze fino al 1940, vantando tra il suo pubblico la presenza di Aldous Huxley; poi partì alla volta degli Stati Uniti.

In un capitolo del suo *New Model of the Universe* (tradotto in inglese nel 1931), che altrimenti sarebbe solo una pretenziosa raccolta di fenomeni esoterici, Ouspensky dimostra invece di essere all'avanguardia per il suo tempo, accettando l'idea di dimensioni superiori (sette delle quali) nella fisica. Come *Tertium Organum*, la parte centrale di *A New Model* mostra un'autentica conoscenza dei problemi della fisica. Purtroppo non riusciamo a cogliere la relazione tra l'uso fisico della quarta dimensione e di fenomeni occulti che ci elargisce in abbondanza.[25] Peculiare di Ouspensky, anche se non inventato da lui, è lo stato di «coscienza cosmica», uno stato che ogni autentico mistico deve saper raggiungere, e che egli prevedibilmente spiega in termini quadridimensionali.

In realtà sono pochissime le descrizioni di stati mistici che corrispondono alla nostra idea della quarta dimensione. Due di questi sono riferiti in *Autobiografia di uno Yogi* di Sri Paramahansa Yogananda (1893-1952).[26] Yogananda ci riferisce di aver avuto la seguente visione quando, a Calcutta, il famoso santo Bhaduri Mahasaya gli diede un colpetto sul cuore: «Come se fossi stato dotato di un occhio onniveggente, io potevo osservare le scene che si svolgevano dietro, ai lati e dinanzi a me, con uguale facilità».[27] Una seconda esperienza di «coscienza cosmica», come egli la definisce, avvenne quando fu toccato all'altezza del cuore dal suo guru, Sri Yukteswar Giri: «La mia abituale visione frontale s'era mutata in una vasta vista sferica che percepiva tutto simultaneamente. Attraverso la parte posteriore della mia testa, vedevo le persone

camminare lontano sulla via Rai Ghat...».[28] Ovviamente non possiamo escludere a priori l'intertestualità come spiegazione delle descrizioni di Yogananda. È legittimo desumere che Yogananda fosse venuto a contatto con le idee di Ouspensky.

La descrizione più famosa e probabilmente la più chiara di una visione 4-D appartiene al mondo della prosa narrativa e fu scritta da un uomo che, lo ricordiamo ancora una volta, aveva giocato da piccolo con i cubi di Hinton: Jorge Luis Borges. «L'Aleph», che è «uno dei punti dello spazio che contiene tutti gli altri punti» ed è visibile da un certo gradino della scala della cantina in casa di un amico, gli rivela l'interno così come l'esterno di ogni cosa: «Vidi la circolazione del mio oscuro sangue;... vidi l'Aleph, da tutti i punti, vidi nell'Aleph la terra e nella terra di nuovo l'Aleph e nell'Aleph la terra, vidi il mio volto e le mie viscere, vidi il tuo volto».[29]

Il fatto che l'unica cosa che sappiamo con certezza sulla visione 4-D è che essa situa nel proprio centro l'oggetto focalizzato, contemplandolo simultaneamente da ogni lato e scrutandolo al suo interno, come se fosse trasparente, certamente non dimostra l'interpretazione delle esperienze mistiche in termini quadridimensionali, ma non prova neppure il contrario. Un altro fenomeno con una lunga storia alle spalle e che è stato associato alla quarta dimensione è la cosiddetta esperienza extracorporea (OBE). Se i viaggi fuori dal corpo venivano già realizzati dagli estatici greci prima di Socrate, il più recente interesse a riguardo è legato al caso di Robert A. Monroe,[30] un ricco uomo d'affari della Virginia, che nel 1958 scoprì di essere capace di dissociarsi dal proprio corpo fisico. Il suo «secondo corpo» riusciva a visitare gli amici in luoghi lontani e a riferire i fatti che vi erano avvenuti. Ma egli era anche in grado di esplorare altri due mondi oltre a quello fisico, che egli chiamava Locale II e Locale III. Il primo sembrava un mondo intermedio, popolato da imprevedibili fantasmi, un mondo che spesso visitiamo durante il sonno. (L'analogo più vicino è il mondo del limbo nel film *Beetlejuice* o Toontown nel film *Chi ha incastrato Roger Rabbit?*) Il Locale III, secondo l'interpretazione dello stesso autore, è un mondo parallelo al nostro, ma in cui esistono altre e meno

evolute tecnologie. Anche in quell'universo c'era un Mr. Monroe, che però aveva un nome diverso, faceva altre cose ed era coinvolto in altre storie rispetto a quelle che viveva sulla terra.

Per coloro che cercano una spiegazione extradimensionale dei viaggi spaziali di Mr. Monroe, basterà dire che il suo «secondo corpo» si liberava tramite una rotazione di 180 gradi che gli permetteva di osservare dall'alto il suo corpo fisico sottostante. In una di tali circostanze, egli scoprì che il suo corpo fisico si era trasformato nella sua immagine riflessa: la destra era diventata sinistra e la sinistra destra. Ovviamente, quello che Mr. Monroe suggerisce qui è che, non diversamente da Alice, era entrato in un mondo rovesciato, passando attraverso lo specchio. In realtà, se cerchiamo indizi ragionevoli, Mr. Monroe non avrebbe certamente potuto effettuare una rotazione se non nell'iperspazio, laddove il suo «secondo corpo», ruotando rapidamente attraverso la quarta dimensione, sarebbe diventato la propria immagine riflessa.

La capacità di Mr. Monroe di riferire i fatti cui aveva assistito mentre era fuori dal corpo fu analizzata dallo psicologo Charles Tart, ma i risultati furono inconcludenti. Però, da esperimenti su altri soggetti, Tart scoprì che questi sembravano possedere la stessa capacità di percezione extrasensoriale dichiarata da Monroe. In conclusione, anche se le speculazioni di Monroe sui tre mondi che aveva visitato fossero interamente errate, i suoi «giri» appaiono autentici e i suoi resoconti (pubblicati nel 1971), sebbene inevitabilmente distorti dallo sforzo di «tradurli» nel linguaggio quotidiano, sembrano veritieri.

Un'altra esperienza extracorporea viene riferita da Flora Courtois, la quale affermava di aver vissuto un tipo di risveglio che un maestro Zen aveva interpretato come «lo stesso tipo di satori ottenuto dal Buddha Sakyamuni».[31] Tutto accadde all'improvviso: «Un giorno, non so come né perché, mi voltai completamente indietro», di fronte a lei appariva un «tunnel», «una lunga finestra che si apriva direttamente su una vista da mozzare il fiato».[32]

Nei primi anni '70 Carlos Castaneda era ritenuto il più pro-

vocatorio interprete di esperienze extracorporee, prima che ci si rendesse conto che era piuttosto uno scrittore di romanzi che un antropologo. Oggi, l'interesse per quel vasto gruppo di esperienze in cui rientrano anche le OBE è il denominatore comune dell'ideologia della Nuova Era. Altri fenomeni, come la regressione alle vite passate o le esperienze di morte apparente (NDE), sembrano essere oggi più accettati. Alla base di tutto, comunque, vi sono sempre gli stati alterati di coscienza (ASC). Ovviamente gli ASC non sono un fine di per se stessi: sono, secondo Hinton, la condizione preliminare per ogni esperienza 4-D. Bisogna tuttavia premettere che la moda inizialmente cognitiva degli ASC degenerò presto in una forma puramente edonistica e chiaramente anticognitiva. Come è stato rilevato dal Dr. Louis Lewin nei primi anni '20, gli animali sembrano gradire gli ASC provocati da droghe o ebbrezza.

Vi sono molte categorie di ASC, e parecchie non hanno nulla a che fare con stimoli esterni. I lavori sugli ASC pubblicati da Charles Tart[33] menzionano le seguenti: esperienze mistiche, visioni oniriche e ipnagogiche, meditazioni di vario tipo, ipnosi. Ovviamente, grande attenzione viene dedicata alle droghe psicotropiche e psichedeliche. A tutte queste, il numero di «Readings from Scientific American» con l'introduzione di Timothy J. Tyler e dedicato agli ASC aggiunge l'uso sperimentale dei grossi occhiali da protezione (ma chiunque provi a indossare spesse lenti da vista può capire fino a che punto esse alterino la percezione) e gli effetti sulla coordinazione dei meccanismi cerebrali.[34]

Nel XIX secolo, gli stati di seria alterazione erano universalmente chiamati in medicina «allucinazioni», e trattati come sintomi di pazzia. La terapia dell'elettroshock, insieme a quella delle docce fredde, era già raccomandata da numerosi medici del XIX secolo.[35] Se poi risaliamo nel tempo, gli ASC venivano associati alle possessioni demoniache.[36]

Il momento di massimo favore goduto dalle NDE è passato da poco. La moda fu lanciata nel 1975 da un libro di Raymond Moody che esercitò un'enorme influenza sui contemporanei, *La vita oltre la vita*,[37] seguito e imitato da molti altri

autori che si misero a raccogliere testimonianze di NDE, soprattutto negli ospedali.[38] Le linee principali dei resoconti di NDE variano notevolmente a seconda della persona o delle persone che li raccolgono. Lo scenario più frequente di Moody comporta un mormorio, l'attraversamento veloce di un tunnel, l'incontro con i parenti e gli amici morti e una specie di giudizio impartito da un'entità luminosa che fa scorrere davanti agli occhi del morto apparente una panoramica della sua vita passata.[39] Eppure il mormorio e il tunnel, che svolgevano un ruolo così decisivo nei resoconti di Moody, non comparivano nella maggior parte dei casi raccolti da Kenneth Ring.[40] Un recente libro di Carol Zaleski compara le visioni e i viaggi ultraterreni medievali con la moderna letteratura sulle NDE, concludendo che i rispettivi contenuti non hanno molti elementi in comune. Le esperienze NDE contemporanee sono invece particolarmente vicine alla visione spiritista.[41]

Questa rapida analisi dei risultati della rivoluzione 4-D sarebbe incompleta senza una breve considerazione sulle premesse della rivoluzione psichedelica degli anni '60 e '70. Sembra ormai accertato che le sostanze psicotropiche, per il fatto di produrre ASC, furono considerate all'inizio come una sorta di grande «Ripulitore della mente» (per usare le parole di Hinton), un mezzo per demolire le convenzioni derivate dalla percezione e accedere a un livello più profondo di realtà. Questo è certamente ciò che dovevano aver pensato il Dr. Richard Alpert, assistente di psicologia clinica ad Harvard, e il suo associato Timothy Leary, quando il 27 maggio 1973 il preside di Harvard, Pussey, decise di sollevare il primo dal suo incarico, per aver distribuito droghe agli studenti. Nel 1962 Alpert e Leary avevano avviato un movimento locale di «Espansione della coscienza», basato sull'uso di mescalina e di LSD, e in ottobre avevano fondato l'IFIF o «International Federation for Internal Freedom» (Federazione Internazionale per la Libertà Interiore). Come i due avevano previsto, «le restrizioni sulla... ricerca per la liberazione mentale» sarebbero davvero diventate «uno dei maggiori problemi per le libertà civili nella prossima decade».[42]

Molto prima di Aldous Huxley e di altri, Charles Howard

Hinton fu uno dei difensori più sistematici del ripulire la mente dai modelli convenzionali di percezione, conoscenza e formazione. Egli certamente approvava gli ASC sia come tecnica per ripulire la mente sia come risultato del raggiungimento di una visione 4-D. Inoltre il suo intuito sorprendente si è dimostrato ancora più fruttuoso nel campo della fisica teorica moderna. A questo proposito, possiamo affermare che sono davvero poche le altre grandi scoperte dell'umanità paragonabili a quella della quarta dimensione, e che nessuna di esse ci è altrettanto vicina in termini di tempo.

Le avventure più recenti nelle dimensioni invisibili ci conducono inevitabilmente al passato. Molte delle utopie costruite dai quadridimensionalisti ci hanno dimostrato che, pur essendo esseri tridimensionali in uno spazio tridimensionale, siamo incapaci di muoverci in più di due dimensioni. In effetti, la direzione su/giù ci è nota solo attraverso la trascurabile differenza tra giacere (o sedere) e stare in piedi. Solo dopo la morte penetriamo la dura superficie della terra e, tranne che nei sogni, siamo incapaci di volare.

Considerando tutto ciò, è comprensibile che la prima dimensione sconosciuta, talora mitica, con cui si misurò l'umanità prima dell'era dell'aviazione e dell'esplorazione dello spazio, fu la terza dimensione stessa. Le sfere celesti e i mondi sotterranei non appartengono solo alle ingannevoli fantasie delle popolazioni prescientifiche; l'esperienza e la scienza li hanno rimossi dalla terza dimensione, ma non li hanno soppiantati. In un certo senso, ci sarà sempre una dimensione che conduce all'ignoto, sia essa la quarta o una n-dimensione. E, come vi sono immensi depositi di rottami dove i prodotti delle nostre passate tecnologie aspettano la distruzione, come vi sono musei che ancora ne espongono la parte migliore, e come vi sono università, istituti di ricerca e fabbriche dove sono creati sempre nuovi prodotti, allo stesso modo possiamo affermare che i diversi simboli esposti nei vari cimiteri testimoniano il destino di innumerevoli persone nei loro viaggi in altri mondi, che innumerevoli resoconti di visioni sono ancora conservati come tesori e commentati da orde di studiosi, e infine che le nuove teorie ed esperienze cercano di adattare

l'ignoto alle esigenze di una scienza che, per usare le parole di Albert Einstein, dà testimonianza «dell'impercettibilità del Signore...». Poiché l'orizzonte dell'ignoto si muove con quello della scienza, e da quest'ultimo non verrà mai superato.

Dopo aver analizzato la misura in cui (e in parte il perché) le visioni ultraterrene sembrano ancora correnti nella vita di molti uomini e donne, malgrado lo scetticismo dominante della società verso tali esperienze, proseguiremo ora a una «visita guidata» presso quelle civiltà del passato in cui l'esistenza di mondi paralleli di spiriti era accettata come dato di fatto.

II

Libero spirito cerca libero spirito

Lineamenti di sciamanismo

Etnopsicologia per i profani

In ambito scientifico, prevale oggi la tendenza a ricondurre la moltitudine di interpretazioni del fenomeno religioso a due scuole fondamentali: quella dell'antropologo inglese Edward Burnett Tylor (1832-1917) e quella del sociologo francese Emile Durkheim (1858-1917).[1] La scuola di Durkheim non considerava la religione come un fenomeno in sé, ma come un simbolo di qualcos'altro: un codice di relazioni sociali. La scuola di Tylor riteneva che la religione fosse un prodotto a sé della mente umana. Questa posizione riguarda solo in parte lo stesso Tylor e i suoi successori, sebbene descriva correttamente, almeno fino a un certo punto, la fenomenologia della religione. La teoria propria di Tylor si basava sull'evoluzione delle forme religiose, dalle più primitive (o animistiche) alle più complesse. Nella loro ricerca di una spiegazione psicologica della religione, i tyloristi dedicavano molta attenzione all'etnopsicologia.

James Frazer (1854-1941), probabilmente uno dei più famosi sostenitori di Tylor, tenne una serie di conferenze tra il 1911 e il 1912 su: «Il timore e la venerazione dei morti» tra gli aborigeni australiani, gli abitanti delle isole dello stretto di Torres, della Nuova Guinea e della Melanesia, un argomento caro allo stesso Tylor, che su di esso aveva basato l'origine della religione. Pubblicate nel 1913, le conferenze avrebbero

formato il primo dei tre volumi dedicati a *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead.*[2] Anche se oggi disponiamo di analisi molto più accurate di questo problema nelle religioni dell'Oceania,[3] la raccolta di materiale di Frazer, sebbene datata, resta sempre impressionante e, a prescindere dalla sua interpretazione personale, dà un quadro abbastanza preciso della situazione. Inoltre, a differenza della scuola etnopsicologica svedese-tedesca, che più tardi avrebbe prodotto una massiccia serie di opere sulla concezione dell'anima tra i nativi del Nord America, dell'Asia e dell'Oceania, Frazer convalidava i suoi rapporti con descrizioni complete delle credenze autoctone sull'immortalità che, sebbene non possano competere con i rigorosi parametri dell'antropologia odierna, tuttavia ci trasmettono un quadro abbastanza completo dell'insieme. Sembra - e ce lo confermano le ricerche più recenti - che le popolazioni oceaniche (così come quelle asiatiche e nordamericane) facciano distinzione tra anima o spirito «libero», «separabile», che abbandona il corpo durante il sonno o in stato di trance, e anima «corpòrea» (che può ulteriormente suddividersi in altre categorie di sotto-anime) che assicura le primarie funzioni vitali.[4]

In Oceania i mondi ultraterreni differiscono notevolmente circa la loro ubicazione e descrizione, così come anche le sorti dei morti nell'aldilà. La Terra dei fantasmi (ma spesso ve n'è più di una, per le varie categorie di defunti) può essere vicina o lontana, generalmente celata da ostacoli naturali come acqua, rocce, fumo o nebbia, oppure soprannaturali, come irascibili giganti; può trovarsi in alto - in cielo o su un'alta montagna - o sottoterra; sulla terra ferma o in mezzo al mare; nel nostro universo o in uno parallelo, talora dotata di proprietà particolari. Le anime dei capi delle Isole Tonga navigano verso un luogo beato, situato su una grande isola a nord-est chiamata Bulotu, in cui si trovano piante e animali meravigliosi e immortali. Bulotu sembra esistere in un'altra dimensione, perché gli uomini che vi approdano si ritrovano a camminare fra case e alberi. Ma gli dei hanno corpi impalpabili e possono recarsi in ogni angolo della terra senza alcun bisogno di canoe.[5]

La Terra dei fantasmi può essere beata ma anche tetra, e in molti luoghi un aldilà piacevole coesiste con uno ripugnante, a seconda della retribuzione postuma che la posizione sociale del morto o la sua condotta in vita richiedono. Talvolta è antipodale, vale a dire che ogni cosa laggiù mostra una simmetria rovesciata: il giorno è la notte e viceversa. I morti parlano un'altra lingua e mangiano un cibo che i vivi non possono ingerire. La Terra beata può essere un luogo di ozi, dove si svolgono solo occupazioni piacevoli, come dormire, fumare, danzare, masticare le foglie di betel e così via. Altre popolazioni credono invece che nella Terra dei morti non vi sia notte né sonno, perché non è prevista alcuna fatica. Nulla di spiacevole riesce a filtrare, neppure la noia. Può essere egualitaria e pacifica o, al contrario, accogliere solo gli aristocratici, mentre le anime della gente comune si distruggono con la morte. Capita anche che i nobili vadano in cielo e tutti gli altri scendano nell'Ade sotterraneo. Nei casi in cui le Terre dei morti sono due, queste sono riconoscibili dall'odore: una è profumata, l'altra maleodorante. In altri casi la vita del villaggio è trasferita nell'aldilà e le persone continuano per l'eternità la loro immutabile esistenza.

Il destino postumo è incerto. Le anime possono rinascere oppure no. Spesso non riescono nemmeno a raggiungere la Terra dei morti, e questo avviene se non sono capaci di superare le ardue prove distribuite in abbondanza lungo il percorso tra i due regni. Perfino il tipo di morte può influenzare favorevolmente o negativamente il destino postumo. Anche qui una morte violenta può essere positiva o negativa; i suicidi e le donne morte di parto condividono talora la sorte privilegiata del guerriero. Eppure a volte la fortuna dipende da un'inezia: se sei un buon danzatore, allora riuscirai ad attraversare certi ponti traditori, altrimenti andrai all'inferno. Ci sono poi cose peggiori della morte, ad esempio la seconda morte, o addirittura la terza. La tua anima può aver la sfortuna di essere distrutta, nel qual caso o perisce definitivamente, o rinasce come animale o perfino come insetto. Può anche trasformarsi in un vivace spirito della foresta, in una formica o in un verme.

Se il principio di retribuzione postuma è generale, divergono invece ampiamente le definizioni di giusto e sbagliato. Presso gli abitanti delle Isole Fiji, solo i guerrieri che uccisero molti nemici e si cibarono delle loro carni hanno diritto alla beatitudine del paradiso. Chi ebbe invece la sventura di non ammazzare nessuno durante la sua esistenza terrena, finisce, con altre anime perse, in un Ade sottomarino chiamato Murimuria, dove prendono a bastonate la melma. Altri grandi peccatori, come le donne che non furono tatuate o gli uomini che non si forarono le orecchie, vengono sbeffeggiati e tormentati.[6] Gli uomini le cui mogli non li seguirono nella morte (facendosi strangolare) si lamentano amaramente, ma la loro sorte non è certo peggiore di quella dello scapolo, la cui vita postuma non sarà abbastanza lunga da lasciargli vedere i dubbi splendori di Murimuria. Infatti una serie di mostri cercherà di catturare la sua anima, e generalmente con successo: la Grande Donna e specialmente il feroce spirito Nangganangga, che sfracella l'anima del morto sbattendola contro una roccia nera. Un altro gigante, chiamato con il nome più che appropriato di Assassino delle anime e che vive in agguato oltre la città di Nambanaggatai, uccide indifferentemente le anime degli scapoli e quelle degli sposati. Infatti, qualora fallissero tutti gli espedienti per evitarlo, ed egli riuscisse a catturare l'anima, la cuoce e se la mangia.[7] Nell'incertezza generale che avvolge il destino dell'anima, le popolazioni delle isole della Micronesia tirano a sorte per scoprire se l'anima sarà schiacciata tra due pietre, cancellata così dal mondo dei vivi e da quello dei morti, oppure se continuerà la sua esistenza nella Terra dell'abbondanza. Orrendi guardiani bloccheranno l'anima, per spaventarla e torturarla, senza ragione alcuna, oppure per ragioni ben definite, come perquisire il cuore alla ricerca della più piccola traccia di peccato.[8]

Comunque la morte non è l'unica condizione indispensabile per visitare la Terra dei fantasmi. Nella Melanesia orientale i vivi possono scendere nel mondo sotterraneo di Panoi – sia in forma fisica che spirituale – durante il sonno o in stato di morte apparente. I fantasmi li avvertono di non mangiare il cibo dei morti, altrimenti non potrebbero ritornare vivi.[9] I

nativi di Yap credevano che nel passato i vivi potessero accedere al cielo più facilmente; poi la situazione cambiò, dal giorno in cui si perse il segreto dell'ascesa. I veicoli più comuni per salire in cielo erano le nuvole o gli uccelli,[10] e l'anima stessa, dopo la morte, poteva trasformarsi in un uccello. Se è senza peccato, viene condotta in cielo da un dio e qui divinizzata, il che significa sostanzialmente che non dovrà lavorare mai più.[11]

Per capire la complessità del problema dell'anima presso le popolazioni dell'Oceania, basta leggere l'accurata relazione di Hans Fischer.[12] Più recentemente, L. Leertouwer scrisse una dissertazione in cui esaminava tutte le ricerche sull'anima condotte dall'antropologia occidentale, dal 1798 a oggi, presso tre popolazioni dell'isola indonesiana di Sumatra, in particolare i Batak.[13] Ne concluse che a Sumatra vi sono due anime contrapposte: un'«anima della vita», che conferisce al corpo la sua vitalità e un'«anima della morte», che si libera al momento del decesso.[14] Ricerche di questo genere sono state condotte da Ivar Paulson presso le popolazioni eurasiatiche settentrionali,[15] e da Åke Hultkranz presso i nativi del Nord America.[16] Inoltre, sebbene non esistano studi paragonabili a questi, relativamente all'Africa e al Sud America (malgrado le illuminanti osservazioni di L.E. Sullivan nel suo *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*[17]), le categorie stabilite dalla scuola svedese riescono a darci una struttura teorica abbastanza completa per comprendere lo sciamanismo.

Introduzione allo sciamanismo

Mircea Eliade definiva lo sciamanismo non come una vera e propria religione, ma come una «tecnica estatica», un sistema di metodi estatici e terapeutici finalizzati a stabilire il contatto con l'universo parallelo degli spiriti e a ottenere il loro appoggio nelle varie attività di un gruppo sociale o di un singolo individuo. Eliade circoscriveva il significato dello sciamanismo in modo da escluderne ogni fenomeno più propriamente definibile come stregoneria. Se ci attenessimo a queste

considerazioni, lo sciamanismo sarebbe sconosciuto sul continente africano. In realtà, lo sciamanismo è riscontrabile nelle religioni di tutti i continenti e a tutti i livelli culturali, e trova il suo centro d'irradiazione nell'Asia centrale e settentrionale.

Il termine tunguso «shaman» significa «stregone». In turco lo sciamano viene comunemente chiamato *kam*, ma gli Iacuti, i Kirghisi, gli Uzbechi, i Kazaki e i Mongoli ricorrono ad altre definizioni. Durante il periodo delle invasioni mongole il grande sciamano era chiamato *beki*, da cui deriva il turco *beg*, «signore», ossia il moderno *bey*. Secondo quanto tramandano gli storici musulmani, lo stesso Gengis Khan era dotato di grandi poteri sciamanici.

Turchi, Mongoli, Tungusi e Manciù appartengono tutti alla famiglia linguistica altaica, separatasi dal più antico gruppo uralo-altaico in cui rientravano i Finni, gli Ungarici, gli Estoni e molte altre popolazioni asiatiche. La maggior parte di queste si sarebbe poi convertita a una o più delle grandi religioni universali, come il buddhismo, il cristianesimo, l'islamismo, il giudaismo, il manicheismo, o lo zoroastrismo. Sebbene ripudiata, l'istituzione dello sciamanismo persiste ancora oggi, sopravvivendo perfino alle persecuzioni staliniste, come ebbe a dichiarare lo studioso ungherese Vilmos Dioszegi durante il breve periodo di «liberalizzazione» sotto Chruščëv.[18]

L'etnosemiologia attribuisce origini sciamaniche alle antiche pitture delle grotte siberiane (1000 a.C.), in virtù dei tratti distintivi comuni mostrati dai costumi e dai rituali sciamanici dipinti. Le ricerche etnosemiologiche trovano riscontro nelle fonti greche del VI secolo a.C.; sembra infatti che anche in Grecia esistesse un tipo di sciamano locale, documentato fino al V secolo, che entrava in trance, viaggiava nel mondo sotterraneo e nel paradiso settentrionale, poteva realizzare la bilocazione e prender forma di uccello. Dalle evidenze scritte di altre religioni antiche (iranica, cinese, tibetana, ecc.), possiamo arguire che esistessero vari tipi di sciamani locali. Ma la ricerca antropologica ha dimostrato che tali personaggi esistevano anche presso le popolazioni prive di scrittura, e che vivevano in condizioni di relativo isolamento, come ad esempio gli aborigeni australiani. Lo studio dello sciamanismo sta

aprendosi a nuovi orizzonti: in particolare, il connubio tra storia della cultura e psicologia cognitiva sta muovendosi, lentamente ma con determinazione, verso una nuova comprensione dello sciamanismo.

Lo sciamanismo fiorì in Asia centrale e settentrionale, presso le popolazioni turche, mongole, himalayane, ugro-finniche e artiche; tuttavia è stato documentato anche in altre zone, come Corea, Giappone, Indocina e le due Americhe. Le teorie diffusioniste che spiegano lo sciamanismo americano come un arcaico derivato di quello asiatico, sembrano non tener conto dell'esistenza di fenomeni sciamanici in Australia.

Oggi gli studiosi distinguono tra due complessi sciamanici asiatici: quello turco, o complesso degli «allevatori di bestiame» e quello tajik, o complesso degli «agricoltori».[19] Tra i cacciatori e raccoglitori della Siberia settentrionale lo sciamano rivestiva diverse funzioni: legate al clan (Iucaghiri, Evenki), all'ambiente circostante (Nganasani), o sociali (Chukchee, Korjaki). Il complesso sciamanico degli «allevatori di bestiame» ha le seguenti caratteristiche: la professione è quasi esclusivamente maschile, lo sciamano evoca spiriti dall'aspetto umano o animale e, entrando in stato di trance, mostra completa indifferenza per le ferite autoinflittesi; durante la seduta guaritrice danza e mima l'ascesa al cielo (arrampicandosi sul tetto della iurta). Al contrario, nel complesso tajik o degli «agricoltori» gli sciamani sono generalmente donne, evocano spiriti dall'aspetto umano, i loro poteri si spiegano in gran parte attraverso le relazioni sessuali che intrattengono con uno spirito e infine non danzano durante la seduta.

Tra gli elementi comuni dei due complessi rientrano i poteri personali dello sciamano, che costituiscono il fattore determinante del suo ruolo. La vocazione sciamanica può essere ricevuta per elezione diretta da parte degli spiriti, oppure per trasmissione ereditaria. In un caso o nell'altro, gli sciamani siberiani devono comunque ricevere un'iniziazione individuale, finalizzata all'acquisizione della conoscenza e degli aiuti soprannaturali. Quando è visitato dagli spiriti, lo sciamano attraversa inizialmente un periodo di profonda depressione e di malattia psichica, che avrà termine solo dopo che egli avrà

conosciuto il deserto della morte. Allora tornerà in vita e potrà imparare a controllare personalmente gli spiriti; questo gli darà modo di effettuare quei viaggi estatici il cui scopo principale è di guarire tramite esorcismi. Durante la cerimonia, lo sciamano usa vari oggetti che simboleggiano le sue facoltà soprannaturali e lo aiutano a raggiungere la terra degli spiriti: un tamburo ricavato da un albero (che rappresenta l'albero cosmico), un copricapo, un costume che lo associa agli spiriti e richiama al tempo stesso la sagoma di uno scheletro – simbolo della morte e della resurrezione iniziatiche. La seduta comincia con l'evocazione degli spiriti ausiliari dello sciamano; poi, in stato di trance (che talvolta viene provocato dall'uso di sostanze allucinogene o eccitanti) egli comincia il suo viaggio nella terra degli spiriti. Nella Siberia centrale e orientale – presso gli Iucaghiri, gli Evenki, gli Iacuti, i Manciù, i Nanay e gli Oroci – lo sciamano viene posseduto da uno spirito che parla attraverso la sua bocca.

Il sistema sciamanico è ampiamente diffuso presso tutti i popoli artici, indipendentemente dal gruppo linguistico a cui appartengono: uralico (Saami o Lapponi, Komi o Zyriani, Samoiedi, le popolazioni ugro-finniche dei Khanty o Ostiachi e dei Mansi o Voguli), tunguso (Evenki, Eveny), turco (Iacuti, Dolgani), iucaghiro (Iucaghiri, collegati con gli ugro-finnici), paleosiberiano (Chukchee, Korjaki, Itelmeni) e il gruppo degli Inuit (Aleuti). Meno complesse di quelle della Siberia meridionale, le sedute dei popoli artici erano però molto più coinvolgenti e spettacolari. Talvolta lo sciamano, come i suoi colleghi Algonquini del Nord America, viene strettamente legato in una tenda chiusa, e si prepara per la «cerimonia dello scuotimento della tenda»; questa infatti viene scossa con violenza, presumibilmente dagli stessi spiriti che dovranno sciogliere i nodi che legano lo sciamano.

La maggior parte degli Inuit vive in Groenlandia, in Canada e in Alaska. Prima di acquisire i loro poteri, gli sciamani inuit attraversano un terribile periodo di depressione, seguito dalla traumatica esperienza della morte apparente. Durante il periodo di conseguimento dei poteri sciamanici, gli Inuit praticano il *quamaneq*; si tratta della visualizzazione dello sche-

letro, una tecnica che rende indifferenti alla morte e permette di individuare gli agenti patogeni che sono entrati nel corpo di una persona, causandone la malattia.

La seduta guaritrice dello sciamano consiste nella rappresentazione in chiave drammatica di un viaggio in cielo o nel mondo sotterraneo (situato, nel caso degli Inuit, negli abissi marini). L'esecuzione presuppone almeno due livelli di comprensione: quello dello spettatore e quello dell'interprete. Dal punto di vista di quest'ultimo, la malattia è causata dalla perdita di una delle anime del paziente; di conseguenza l'anima dello sciamano va in cerca dell'anima smarrita, la ritrova e la riporta nel corpo del suo proprietario. Secondo Ivar Paulson, vi sono quattro casi diversi di ricerca dell'anima, legati al fatto che gli esseri umani possiedono due anime, o spiriti: lo spirito libero e lo spirito corporeo. Il caso più classico di una seduta sciamanica può essere definito come «spirito libero cerca spirito libero», cioè l'anima libera dello sciamano va in cerca dell'anima libera e smarrita del paziente. Gli altri tre casi sono: spirito libero cerca spirito corporeo, anima corporea cerca anima libera, anima corporea cerca anima corporea.[20]

Nello sciamanismo coreano e indonesiano gli esecutori sono generalmente donne. Molte sono cieche, in quanto la cecità era considerata un segno di sicura vocazione. Nella Corea del Nord, la donna sciamano era scelta dagli spiriti, nel Sud invece eredita la professione dai genitori. Anche lei attraversa un periodo di depressione e malattia, durante il quale riceve le visite frequenti di uno spirito che diventerà poi il suo amante abituale. Dopo un'esperienza simile, la vita matrimoniale si fa spesso intollerabile.

Lo sciamanismo è documentato anche presso le popolazioni di confine del Tibet, della Cina e dell'India (Miau, Na Khi, Naga, Lushai-Kuki, Khasi, ecc.), così come dell'Indocina (Hmong, Khmer, Lao, ecc.), dell'Indonesia e dell'Oceania.

Lo sciamanismo nordamericano presenta molti tratti in comune con quello artico, ad esempio la singolare mancanza di allucinogeni e il ricorso alla solitudine e alla sofferenza come tecniche alternative per acquisire i poteri sciamanici. Inoltre, in alcune aree geografiche, gli sciamani si riuniscono in asso-

ciazioni professionali, una caratteristica che li distingue dalla maggior parte delle culture che praticano lo sciamanismo. Una di queste associazioni è la Società della Grande Medicina (Midewiwin) dei Grandi Laghi, i cui membri sottopongono il neofita a un'«uccisione» iniziatica (lanciandogli addosso conchiglie, cristalli di quarzo e altri oggetti simbolici che dovrebbero ferirlo), e lo riportano poi in vita nella capanna della medicina.

In qualità di specialista degli spiriti, lo sciamano dovrebbe conoscere l'aspetto dell'anima. Grigia e opaca, oppure colorata, l'anima libera è spesso definita come ombra. Presso i Paiuti del Nevada sudorientale e altre popolazioni nordamericane, l'anima è rossa, ma può anche avere il colore e la luminosità del fuoco o della luce. Talora lascia il corpo sotto forma di lampo, scintilla, fiamma o globo infuocato. In genere ha l'aspetto di un essere in miniatura, umano o di creature alate, uccello, mosca o farfalla, le cui dimensioni, benché già ridotte, variano a seconda delle circostanze. L'anima libera può trasformarsi anche in altri animali (topo, rettile, acaro, verme, cavalletta), oppure in oggetti, di norma rotondi: una palla di piume d'aquila, un chicco di grandine, un osso.[21]

La profonda trance dello sciamano equivale alla morte: «Lo stregone immerso in profonda trance estatica sembra morto, non si muove, pare in apnea».[22]

Nello sciamanismo sudamericano troviamo, ampiamente documentate, tutte quelle pratiche e credenze già riscontrate in altre aree, come la malattia iniziatica, la visualizzazione dello scheletro, il matrimonio con uno spirito, la guarigione tramite suzione, ecc. È invece del tutto peculiare l'uso di allucinogeni, come la *Banisteria caapi* o *yagé*, oppure di sostanze eccitanti come il tabacco, così come il fenomeno delle cerimonie iniziatiche collettive. Per usare le parole di L. E. Sullivan: «Le culture del Sud America, forse più di quelle di qualsiasi altro paese, utilizzano a scopi religiosi le piante che provocano lampi di visioni luminose. La conoscenza delle piante allucinogene permette di controllare i contatti con le forme luminose. Il potere di queste piante sacre predispone l'intero essere sensibile dello sciamano a essere trasferito sul piano più

elevato della luce ultraterrena».[23] Per evocare gli spiriti, che sono spesso ornitomorfi, il suono dei sonagli è preferito a quello dei tamburi. Il potere più comune tra quelli dichiarati dallo sciamano è la capacità di trasformarsi in giaguaro.

Gli sciamani sudamericani sono specialisti nel ritrovare le anime vaganti. Durante una seduta, uno sciamano degli Shipibo «viaggia verso il regno del sole, accompagnato da uccelli variopinti. Una grande corona di colibrì circonda lo sciamano mentre percorre la "via della grande luce" verso il sole».[24] Il «bravo sciamano shipibo faceva uso di *nishi*, l'estratto della liana *Banisteria caapi*.

Lo sciamano apinayé, per recuperare l'anima del paziente, deve recarsi nel villaggio dei morti assumendo le sembianze di un serpente nero che mangia i serpenti velenosi. In questo caso, la sostanza che mette in moto l'anima dello sciamano è il tabacco.[25]

Sciamanismi a confronto

Il tentativo degli studiosi di circoscrivere lo sciamanismo originario entro i confini dell'Asia centrale e settentrionale, e di spiegarne la presenza in ogni altra parte del mondo come un fenomeno di diffusione ha incontrato serie difficoltà. Gli aborigeni australiani, ad esempio, sono grandi esperti di pratiche sciamaniche, che, per rendere le cose ancora più complicate, non si distinguono dalla stregoneria. In altri termini, lo sciamano può agire come guaritore in certe circostanze e come stregone in altre.

L'«aborigeno di alto livello», come A.P. Elkin chiama questo particolare personaggio, è dotato di poteri magici, specialmente quello di volare nello spazio, sia in forma corporea sia - ed è più comune - spirituale, mentre il corpo giace in stato di sonno o di trance.[26] In questo viaggio il veicolo è una lingua di fuoco oppure una corda magica, ricevuta dallo sciamano al momento dell'iniziazione e che fuoriesce dal suo corpo: «Questa corda diventa per lui il mezzo per realizzare imprese meravigliose, come l'emissione di fuoco dal proprio interno, a guisa di cavo elettrico. Ma ancora più interessante

è l'uso della corda come strumento per salire in cielo, sulla cima degli alberi o nello spazio».[27] Le descrizioni di Elkin e di R.M. Berndt circa la capacità degli sciamani australiani di proiettare tale corda fuori dal proprio corpo e di «arrampicarvisi», avevano probabilmente ispirato allo scrittore di romanzi fantastici peruviano Carlos Castaneda l'episodio di Don Juan, «uomo di sapere» yaqui, e Don Genaro, che si spostano nello spazio come l'Uomo Ragno seguendo le corde che escono loro dall'addome. Tra i vari artifici degli sciamani australiani rientra la capacità di scomparire da un luogo e riapparire in un altro, camminare sugli alberi, correre velocemente al di sopra del suolo, trovarsi contemporaneamente in due posti diversi.[28]

Nonostante gli studiosi continuino a minimizzare l'esistenza di uno sciamanismo africano, gli stregoni dell'Africa possono eseguire la maggior parte delle straordinarie prodezze dei loro colleghi australiani, senza contare che nella mitologia africana si trovano ancora riferimenti a modelli dell'iniziazione sciamanica. Come abbiamo già mostrato altrove,[29] sia l'Australia che l'Africa conoscono il mito del serpente d'acqua, guardiano di fonti e laghetti, spesso definito come Serpente dell'arcobaleno. Egli sorveglia i preziosi materiali che in qualche modo sono legati al cielo e alle origini del mondo: perle, cristalli di quarzo o semplici pietre colorate. Tali oggetti hanno poteri magici; chi ne entra in possesso può diventare ricco, bello e perfino immortale.

In Australia questo mito rientra in un rituale iniziatico in cui il Serpente dell'arcobaleno si serve dei materiali magici per «uccidere» e in seguito riportare in vita il candidato sciamano. Tali rituali, in cui si fa uso di cristalli di quarzo o di rocca, perle, pietre, conchiglie o riso, sono largamente diffusi, perlomeno in Nord e Sud America e in Giappone.[30]

Lo sciamanismo è stregoneria?

Nelle aree più tipicamente sciamaniche si tende a distinguere fra sciamani «bianchi» e «neri», a seconda che lo sciamano agisca rispettivamente come guaritore o come stregone. Lo

stesso sciamano può inoltre fungere da sciamano nell'ambito del suo gruppo etnico o regionale e da stregone nei confronti di chi non ne fa parte. Allo stesso modo, nelle aree in cui è attiva la stregoneria, vi sono stregoni «buoni» o «cattivi», a seconda che siano specialisti in pratiche terapeutiche oppure magiche.

Nei primi anni '70, la psicologa funzionalista scozzese Joan M. Lewis cercò di operare una distinzione definitiva tra «sciamanismo», «stregoneria» e «culti di possessione», individuandola nella relazione tra l'operatore spiritico e gli spiriti.[31] Secondo la Lewis, questi tre fenomeni condividono l'esistenza di un mondo popolato da spiriti, ma si differenziano circa l'atteggiamento che le entità spirituali assumono nei confronti di chi le visita. Nei culti di possessione *zar* del Nord Africa, negli antichi culti dionisiaci e in quelli afro-caraibici ed afro-surinamesi, la possessione del soggetto da parte degli spiriti è involontaria. Poi però, in seguito a tale possessione, lo sciamano potrà guarirsi da solo, esercitando a sua volta il controllo sugli spiriti: egli è come il «chirurgo ferito» di T.S. Eliot. Per quanto riguarda invece streghe o stregoni, essi possono dominare gli spiriti e dirigerne l'azione verso un soggetto sconosciuto che diventa così posseduto.

Ovviamente nessuna di queste distinzioni può ritenersi valida. I culti di possessione sono comunemente associati ad atti di magia, e lo stato di trance viene indotto volontariamente da medium specializzati che spesso non sono molto diversi dagli sciamani; inoltre, il carattere di «involontarietà» della possessione è del tutto discutibile, perché il raggiungimento della trance segue modelli prestabiliti. Questi modelli rientrano in due principali categorie, definite dagli antropologi come «deprivazione sensoriale» o «stato di ipostimolazione» e «bombardamento sensoriale» o «stato di iperstimolazione».[32] Lo sciamano, durante la possessione pre-iniziatica, evita ogni contatto umano, per rifugiarsi nella calma della solitudine. Al contrario, lo sciamano praticante ricorre al bombardamento sensoriale ottenuto tramite il rullo frastornante dei tamburi o un continuo tintinnare di sonagli, danze estatiche e sostanze allucinogene ed eccitanti. Tecniche simili sono impiegate nei

culti di possessione, in cui, sebbene le cerimonie siano collettive, la trance viene raggiunta individualmente. D'altronde anche in Sud America l'iniziazione sciamanica è collettiva, e consiste in cerimonie in cui lo stato di ipostimolazione viene seguito da quello di ipereccitazione. Di conseguenza, pur ammettendone una qualche utilità euristica, è molto raro che le tre tipologie individuate dalla Lewis si verifichino allo stato puro. Infatti il contatto col mondo degli spiriti può realizzarsi in tutti e tre i modi in un solo individuo, che a sua volta agirà consecutivamente come posseduto, strega o sciamano.

La stregoneria è sciamanismo?

Una questione decisamente più interessante è stata recentemente sollevata dallo storico italiano Carlo Ginzburg. Egli, analizzando il fenomeno della stregoneria in Friuli durante il XV e il XVI secolo, aveva appurato che i *benandanti* erano un gruppo di stregoni benefici, i cui spiriti ingaggiavano battaglie notturne contro streghe malvagie. Dalle sorti delle battaglie dipendeva la qualità del raccolto.[33] Per venticinque anni Ginzburg si è dedicato alla raccolta di dati sulla stregoneria europea e ultimamente ha potuto presentare una rivalutazione rivoluzionaria del fenomeno.[34]

Come la maggioranza degli storici, Ginzburg riconosce che la società europea dell'inizio del XIV secolo perseguitava le minoranze: lebbrosi, ebrei, streghe.[35] Ma, a differenza di molti suoi colleghi, egli è convinto che la stregoneria sia molto più che una mera invenzione di una «società persecutrice». Il fenomeno che descrive è fondamentalmente lo scontro fra due culture: una cultura popolare e una cultura «elevata», che imponeva i suoi schemi interpretativi a tutta la realtà. Le categorie mentali dei rappresentanti della cultura «elevata» - soprattutto i teologi cattolici - sono inadeguate, e ne consegue una pessima antropologia. Eppure, all'inizio, le autorità cristiane non erano allarmate dalla stregoneria popolare, erano solo imbarazzate da un fenomeno che consideravano come pura superstizione. A partire dall'XI secolo, cominciano ad accumularsi i rapporti di donne che volano per recarsi a riu-

nioni notturne in compagnia delle fate oppure in gruppi guidati da divinità femminili come Diana, Holda, Perchta, Domina Abundia ed Erodiade. Questo per quanto riguarda la sponda occidentale del Reno. A est invece, le riunioni notturne sono frequentate da entrambi i sessi e si trasformano in battaglie che decideranno la qualità dei raccolti. I maghi malvagi sono battuti dai maghi buoni, che nelle regioni slave dell'est europeo sono chiamati «lupi mannari» - i *benandanti* del Friuli. Nell'Europa sudorientale tali battaglie non avvengono nei sogni o nell'estasi, ma sono vere e proprie rappresentazioni cerimoniali eseguite da un gruppo di giovani. Ginzburg è riuscito a dimostrare che i *benandanti*, i «lupi mannari» e i giovani attori che danzavano e combattevano credevano realmente nel pericoloso ritorno degli spiriti dei morti, la cui presenza avrebbe potuto compromettere il benessere dei vivi. A questo proposito, Ginzburg si dissocia da molti suoi colleghi, sostenendo che le popolazioni europee avevano una loro cultura, le cui origini erano antiche e affascinanti. Le classi colte invece la interpretavano secondo le loro morbose e fanatiche categorie mentali, conformemente alla loro visione ristretta delle fiamme infernali e dell'ano pestifero di Satana. Tutto questo non è comunque la conclusione del libro di Ginzburg; ne è solo l'inizio. Coraggiosamente, egli sostiene che le spiegazioni comuni di quest'antica eredità popolare siano troppo vaghe. Il parlare di «radici paleolitiche», riguardo a tali pratiche e credenze, non spiega molto. Ginzburg però è ugualmente riluttante ad accettare la posizione strutturalista che le spiega come strutture costanti della mente umana. Dunque egli ripiega su ipotesi storiche, diffusioniste. Gli sciamani asiatici organizzano riunioni estatiche che normalmente terminano con fenomeni di stregoneria. Anch'essi difendono gli interessi della loro comunità, ma lo fanno collettivamente, e non isolatamente come i lupi mannari o i *benandanti*. A parte questa differenza, l'isomorfismo tra antica stregoneria europea e sciamanismo è completo.

Quindi, secondo Ginzburg, la stregoneria europea non è altro che una forma di sciamanismo, e non solo in senso psicologico. Egli infatti sostiene che lo sciamanismo si sia diffuso

in Europa tramite gli Sciti, tribù indoeuropee che realizzavano l'estasi sciamanica aiutandosi con marijuana e forse anche con funghi come l'ovolo malefico (*Amanita muscaria*). Tra gli altri allucinogeni usati dagli stregoni sembra vi fosse la segale cornuta (*Claviceps purpurea*), un parassita della segala, da cui Hoffmann, una trentina di anni fa, estrasse l'acido lisergico; questa sostanza era già nota nel XVIII secolo per aver provocato epidemie religiose in Olanda.[36] Essi erano eredi di una lunga tradizione sciamanica, fraintesa dai nostri inquisitori e puritani come conoscenza demoniaca.

Gli straordinari risultati di Ginzburg hanno aperto nuovi orizzonti allo studio della relazione tra sciamanismo e altri fenomeni religiosi. Nella nostra analisi delle singole tradizioni di viaggi ultraterreni, dovremo tener conto dei molteplici aspetti che lo sciamanismo assume nel tempo e della persistenza tenace delle più antiche eredità religiose dell'umanità.

III

Oscuri tesori

Viaggi ultraterreni nella religione mesopotamica

I primi documenti scritti sumeri risalgono al 3500 a.C. Questo ci aiuta forse a comprendere più facilmente i tesori di un passato immerso nel buio dei secoli? No, se crediamo al famoso assirologo A. Leo Oppenheim che fornisce più di una ragione del «perché una "religione mesopotamica" non debba essere scritta»;[1] sì, se accettiamo l'ammirevole ricostruzione di *The Treasures of Darkness* di Thorkild Jacobsen.[2] Per quanto riguarda il fine del nostro studio, la risposta è certamente sì: Sumer ci ha restituito le più antiche testimonianze scritte di viaggi ultraterreni e, anche se talvolta sfugge il nesso di alcuni episodi o non si riesce a comprendere la psicologia dei personaggi, la storia può essere agevolmente seguita dal lettore moderno. In confronto, le abbondanti iscrizioni delle tombe egizie che incontreremo nel prossimo capitolo sono di gran lunga più enigmatiche, in quanto non inserite in un discorso narrativo coerente.

Verso il 4000 a.C. i Sumeri davano l'avvio a un'evoluta civiltà, sviluppatasi intorno alle città di Ur, Uruk e Kish, con i loro misteriosi templi a ziqqurat. I loro conquistatori semitici, gli Accadi, mostrarono il massimo rispetto per questa cultura e ne tradussero molti documenti nella loro lingua. Fra il 2100 e il 1600 a.C. fioriva a Babilonia la dinastia Amorita; verso il 1600 a.C. un altro popolo semitico, gli Assiri, aveva fondato il proprio impero nella Mesopotamia settentrionale. La lotta millenaria per il potere tra Assiri e Babilonesi si con-

cluse con la sconfitta di questi ultimi, nell'VIII secolo a.C. Alla fine del VII secolo a.C., Babilonia aiutò poi i suoi nuovi alleati, i Medi dell'est, a conquistare Ninive, la capitale dell'Assiria. Infine, nel 539 a.C. Babilonia aprì le sue porte alla nuova potenza emergente della regione: i Persiani. La composita civiltà sumero-accado-assiro-babilonese, con la sua molteplicità di lingue e dialetti, fu inghiottita dall'impeto di una grande potenza mondiale; le sue rovine furono sepolte, salvandosi dall'oblio e dall'indifferenza per offrirsi, oggi, agli occhi dell'osservatore moderno che possa permettersi il piacere di studiare la storia.

Comunque, per quanto varia sia stata la cultura mesopotamica nell'arco di tre millenni, la sua mitologia mostra una notevole continuità. Le prime relazioni di viaggi ultraterreni provengono da Sumer: «Gilgamesh e la terra dei Viventi», «La Morte di Gilgamesh» e «La discesa di Inanna agli Inferi».[3] Da questo mito dell'antica tradizione sumera (2100 a.C.) si svilupperà nel 1600 a.C. l'elaborata epopea di Gilgamesh.

Il prezzo dell'immortalità

Le voci allarmanti sulla possibilità di duplicare la vita e addirittura di raggiungere l'immortalità sono un fatto corrente della rivoluzione biologica. L'immortalità può dopo tutto avere un prezzo e quel prezzo può essere troppo alto (almeno in termini di pubblica sicurezza). Gilgamesh è il primo essere umano che si conosca che abbia cercato di ottenere niente meno che l'immortalità (innumerevoli sciamani avranno tentato prima di lui, ma sono scomparsi senza lasciare traccia). Per ragioni inafferrabili, la sua ricerca fallì; come Faust, Gilgamesh si consolò erigendo monumenti imperituri nella sua città natale, Uruk. Gli studiosi sembrano concordare sul fatto che quest'uomo, suscettibile e violento, sia stato storicamente un sovrano di Uruk verso il 2600 a.C.; le sue imprese dovevano essere state eccezionali, ma certo nulla hanno a che vedere con le storie che cominciarono a circolare cinquecento anni dopo. I profili dell'epopea furono tracciati intorno al

1600 a.C., ma la forma che è giunta fino a noi è opera di un certo Sin-liqi-unninni (fine del II millennio), copiata verso il 600 a.C. per la biblioteca di Assurbanipal a Ninive.[4] Si tratta di dodici tavolette, l'ultima delle quali, una traduzione dal sumero, include una variante della storia, che contraddice la versione precedente. Nessuna allusione sembra indicare che l'epopea fosse letta come parte di un rituale religioso. Come l'*Odissea*, ma in modo molto più esplicito, era il resoconto di un viaggio ultraterreno attribuito a un mortale altamente dotato; il testo era quindi «religioso» per quanto riguarda l'argomento, non l'uso. Esso è incentrato su un'autentica ricerca religiosa, condotta al di fuori dei confini e dell'ambito del culto ufficiale; tale soggetto deve aver incontrato grande favore, accendendo l'immaginazione di molti spiriti intraprendenti, cui non poteva bastare l'inseguimento di mete terrene. Ma la conclusione invita alla prudenza: Gilgamesh, definito dal titolo del poema come «Colui che vide ogni cosa» (*Sha nagba imuru*), guadagnò in esperienza, ma fallì nella sua ricerca. Saremmo tentati di affermare che in Mesopotamia capitavano strane cose: Gilgamesh, quale eroe tipico di un'evoluta civiltà, era uno sciamano; uno sciamano che non ebbe successo. Le sue gesta non sarebbero entrate nelle tradizioni degli Inuit, dei Tungusi o degli Algonquini. Eppure aderiscono perfettamente allo spirito faustiano della civiltà occidentale, e nel nostro intimo c'è molta più comprensione per Gilgamesh che per uno sciamano che riesca a conquistare l'immortalità. Seguiremo ora il suo viaggio negl'Inferi, così come lo tramandano le tavolette di Ninive, menzionando l'eventuale variante sumera.

Un frammento ittita ci informa che gli stessi dei contribuirono a forgiare il gigantesco Gilgamesh; egli era infatti per due terzi divino e per un terzo mortale. La sua sfrenatezza sessuale era pari solo alla sua forza e, divenuto re di Uruk, i sudditi infuriati cominciarono a lamentarsi delle sue continue baldorie e seduzioni. (Sembra che applicasse lo *ius primae noctis*, coricandosi con la sposa prima del suo legittimo marito.) Gli dei decisero allora di creare l'impavido gigante Enkidu perché sfidasse Gilgamesh; ma quest'ultimo gli invia una

cortigiana, e dopo sette giorni e sette notti d'amore il selvaggio gigante aveva perso la sua innocenza, e gli animali, un tempo amici, ora lo evitavano. La donna, «che non era timida per il modo in cui accoglieva il suo ardore»,[5] ritiene che sia giunto il momento di condurlo in città per affrontare il potente Gilgamesh. I due combattono come tori; Gilgamesh sembra cedere, ma Enkidu è talmente ammirato per la sua forza che i due diventano amici inseparabili. La presenza di Enkidu ispira a Gilgamesh imprese più elevate del conquistare tutte le ragazze di Uruk, e la città resta finalmente tranquilla mentre il sovrano e il suo amico si recano nella Foresta di Cedri per uccidere il mostro Huwawa. Il poema sumero «Gilgamesh nella Terra dei Viventi» inserisce questo episodio nella parte dedicata alla ricerca dell'immortalità: Huwawa è l'ultima impresa rischiosa che Gilgamesh deve affrontare dopo aver attraversato le sette montagne tra Uruk e la Terra dei Viventi. Nella versione accadica diventa invece la prima di altre straordinarie gesta: dopo aver ucciso Huwawa e il Toro del Cielo inviatogli contro dalla dea Inanna, poiché aveva rifiutato di sposarla, Gilgamesh incontra il mistero della morte; la maledizione scagliata dal dio Enlil porta via il suo valente amico Enkidu. Dopo aver pianto a lungo il corpo senza vita, Gilgamesh realizza improvvisamente che anche lui dovrà morire: «Morirò anch'io come Enkidu?».[6]

Allora Gilgamesh passa subito all'azione, partendo alla ricerca di un luogo ipotetico e lontano in cui vive il suo antenato Utnapishtim, che era diventato immortale. Dopo aver ucciso pericolosi leoni, giunge alla minacciosa Mashu, la montagna cosmica, «le cui vette raggiungono la volta del cielo e i cui fianchi raggiungono gl'Inferi».[7] I terribili uomini-scorpione sono di guardia alla porta del sole, ma Gilgamesh, grazie alla sua natura semidivina, riesce a varcarla; attraversa poi dodici leghe di spessa oscurità, arrivando infine al mare profondo che circonda la terra. Qui parla con la ninfa Siduri, la quale cerca di dissuaderlo dall'intenzione di attraversare le acque infinite dell'oceano cosmico, letali per chiunque tranne che per Shamash, il sole. «Riempiti la pancia e godi giorno e notte» questa è la sua filosofia,[8] perché comunque l'immor-

talità è impossibile da conquistare; tuttavia indica a Gilgamesh il traghettatore Urshanabi. Gli episodi successivi sono oscuri: sembra che, per attraversare le Acque della Morte, Urshanabi abbia bisogno di figurine di pietra e di certi serpenti *urnu*, amati dai marinai; ma Gilgamesh ha spaccato le pietre e ucciso i serpenti, quindi è costretto a usare la dura forza per far avanzare il traghetto. Finalmente giungono al cospetto di Utnapishtim-Atrahasis (l'Estremamente Saggio), il Noè babilonese che si salvò dal diluvio inviato da Enlil sulla città di Shuruppak, rifugiandosi sull'arca che aveva costruito dietro consiglio divino. Gli dei lo avevano reso immortale, insieme alla sua saggia moglie, ammettendolo all'assemblea divina; qui forse avrebbe potuto spendere una parola in favore di Gilgamesh, a patto che quest'ultimo fosse rimasto sveglio per sei giorni e sei notti. Gilgamesh però si addormenta, e non si risveglia prima del settimo giorno. Tuttavia, anche se non riesce a ottenere l'immortalità, Gilgamesh riceve da Utnapishtim il segreto della pianta che restituisce la giovinezza, un cespuglio spinoso che cresce in fondo all'oceano; Gilgamesh riesce a raccoglierla e la conserva per quando, a Uruk, sarebbe diventato vecchio. Ma non doveva finire così: mentre Gilgamesh si bagna in un pozzo, un serpente sente l'odore della pianta e la porta via: da allora in poi i serpenti, mutando la vecchia pelle, rinnovano la vita. Gilgamesh piange amaramente; sua unica consolazione ora sono le solide mura di Uruk, dalla cui perfetta costruzione egli trae il suo orgoglio. Mascherando in tal modo la sua frustrazione egli appare come una versione antica del Faust di Goethe che, per sfuggire a Mefistofele, prima di morire diventa filantropo.

Inanna-Ishtar si reca agl'Inferi

Non sappiamo cosa Inanna, la Venere sumera, la Ishtar degli Accadi, cercasse negl'Inferi, che erano il regno di sua sorella Ereshkigal; sembra che la dea coltivasse l'idea assurda di spodestarla. Infatti scese dal cielo portando con sé i sette simboli del potere, differenti nelle due versioni sumera e accadica: una corona, un'asta di misurazione (orecchini pendenti), una

collana (di lapislazzuli), una decorazione pettorale (di pietre scintillanti), un anello d'oro (una fascia per i fianchi), un'armatura pettorale (bracciali) e un mantello. Abbastanza previdente da lasciare la sua ancella Ninshubur alle porte degl'Inferi con l'ordine di cercare l'aiuto degli dei se non fosse ritornata indietro, Inanna intraprende il cammino del non ritorno. I custodi della porta annunciano il suo arrivo a Ereshkigal, che naturalmente non è felicissima della visita. Tuttavia fa entrare la sorella, la quale, man mano che supera le sette porte degli Inferi, viene spogliata dei suoi attributi. Quando giunge di fronte a Ereshkigal e la caccia dal trono, Inanna è in realtà priva di ogni potere; i sette orribili Anunnaki, giudici degl'Inferi la condannano freddamente a morte. Inanna «si trasforma in un pezzo di carne appeso a un chiodo sul muro; non è neppure fresca, ma verdastra e putrefatta».[9]

Dopo tre giorni e tre notti Ninshubur va ad avvertire gli dei, ma il suo appello fallisce con Enlil e Nanna. Solo Enki è pronto a intervenire ed escogita un piano: dalla melma forma due zombi, *kurgarru* e *kalaturru*, grandi esperti in lamenti funebri, affida loro l'erba e l'acqua della vita, col compito di cospargerne il cadavere sessanta volte; così Inanna si sarebbe rianimata. Il piano si basava sull'attività principale di Ereshkigal, cioè piangere i morti, specialmente se si trattava di bambini, assumendo il ruolo proprio di una madre afflitta. Quando i due inviati si uniscono ai suoi lamenti, la dea ovviamente se ne compiace molto e vuole soddisfare una loro richiesta. Essi allora richiedono il pezzo di carne ammuffito appeso a un chiodo. Lo cospargono sessanta volte di erba e acqua della vita, e Inanna viene rianimata. Ma gli Anunnaki non vogliono lasciarla andar via dagl'Inferi, a meno che un sostituto non ne prenda il posto; un esercito di rappresentanti del mondo sotterraneo dovrà assicurare che ciò accada. Inanna è incapace di scegliere tra tutte le persone che avevano pianto la sua scomparsa, ma quando vede che suo marito, il pastore Dumuzi, sembra essere felice, allora si arrabbia moltissimo. Fissandolo «con uno sguardo di morte» grida ai messaggeri infernali: «Costui, portatelo via con voi!».[10] L'epilogo del dramma è contenuto in un altro testo: la sorella di

Dumuzi, Geshtinanna, vuole sacrificarsi al suo posto, e Inanna le permette di sostituirlo agl'Inferi per sei mesi all'anno. Altre descrizioni di viaggi nell'Ade sono riferite da testi sumero-accadici, come quella dell'incontro, piuttosto enigmatico, tra Ur-Nammu, re di Ur verso la fine del III millennio a.C., e l'Anunnaki che gli assegna una residenza post mortem.[11] Tra queste descrizioni, ve ne sono due particolarmente interessanti.

Una è la XII tavoletta dell'epopea di Gilgamesh, direttamente tradotta dal sumero. È una storia sciamanica, di cui la prima parte, scoperta da S.N. Kramer, narra il destino di un albero che esisteva dalla creazione dell'universo; piantato da Ishtar nel suo giardino di Uruk per ricavarne il letto - un accessorio importante per la dea dell'amore - e il seggio, l'albero era stato trafugato dai nemici della dea e ritrovato da Gilgamesh. Per ricompensare l'eroe, Inanna gli donò un tamburo (*pukku*) e una bacchetta (*mikkû*), ricavati dalla base e dalle fronde della pianta. Un giorno però i due oggetti caddero negl'Inferi, e Gilgamesh cominciò a dolersi disperatamente per la loro perdita,[12] cosa che qualsiasi sciamano avrebbe certamente fatto. Quando Enkidu si offrì di scendere per recuperarli, Gilgamesh gli diede preziosi consigli, indicandogli come introdursi furtivamente negl'Inferi, spogliandosi di ogni segno di riconoscimento. Enkidu però fece proprio il contrario e fu fatto prigioniero. Gilgamesh allora invocò l'aiuto di Enlil e di Sin, ma non ebbe successo; solo Ea, il dio di Eridu, ordinò a Nergal (la divinità celeste che aveva sposato Ereshkigal) di aprire un varco nella terra; questi aveva appena cominciato, che già «lo spirito di Enkidu, come un soffio di vento, usciva dal mondo sotterraneo».[13] Non sappiamo se ne uscirono anche il tamburo e la bacchetta, infatti il testo di questa Divina Commedia sumera che dovrebbe introdurci nel mondo degl'Inferi è gravemente danneggiato.

Ben più dettagliata è la descrizione degl'Inferi nei sogni del principe assiro Kummâ, il quale era stato così presuntuoso da domandare tale visione. Kummâ non poteva credere ai suoi occhi: Namtaru, l'amante del servitore Namtar, era una sorta di sfinge, vi erano mostri con la testa di serpente, di leone,

con i piedi, la testa o le ali di uccello, dotati di due teste di tipo diverso oppure di tre piedi. Quando, in questo sogno infernale, il tetro e maestoso Nergal, circondato dai terribili Anunnaki, lanciò il suo scettro a forma di vipera per uccidere l'intruso, il principe sarebbe morto se non fosse intervenuto Ishum, il compassionevole consigliere di Nergal. Così Kummâ si svegliò, con la bocca piena di sozzura infernale.

L'ascesa al cielo

Gli dei mesopotamici vivevano in cielo. Si conoscono solo due casi di esseri umani che li abbiano raggiunti.

Uno è quello del saggio Adapa, il primo essere umano senza peccato, che viveva a Eridu; egli era il sacerdote di Ea, il dio della città, e quotidianamente lo riforniva di pane, acqua e pesce. Un giorno, mentre stava pescando, il vento del sud rovesciò la sua barca; per la rabbia, Adapa lo maledì e gli spezzò le ali. Il dio Anu si infuriò e ordinò al visir Ilabrat di portargli Adapa. Ea allora consigliò il suo servitore di indossare abiti da lutto, di rispondere agli dei custodi della porta del cielo che stava piangendo per Tammuz e Gizida, e di non mangiare né bere quel cibo dei morti che Anu gli avrebbe messo davanti. Adapa fece come gli era stato detto. Gli dei della porta, che erano proprio Tammuz e Gizida, furono contenti di sapere che qualcuno li piangeva ancora sulla terra e misero una buona parola per lui con Anu. Anu ascoltò la storia e ne fu imbarazzato: per educazione dovette offrire ad Adapa il pane e l'acqua della vita, che lo avrebbero reso immortale. Fortunatamente Adapa rifiutò di mangiare e di bere, secondo le istruzioni di Ea. Come Anu, infatti, Ea non aveva nessuna intenzione di renderlo immortale.

Etana era il sovrano di Kish ai tempi che seguirono il diluvio; a lui è attribuita l'ascesa al cielo per riportarne la pianta della nascita, unico rimedio per la sua mancanza di prole. Questa ascesa è più spettacolare di quella di Adapa, perché avviene con l'aiuto di un'aquila. È l'aquila che Etana aveva salvato da un fosso, in cui l'aveva intrappolata il serpente, il suo amico precedente. Anche l'aquila però aveva le sue colpe:

aveva infatti tradito la fiducia dell'amico, mangiandogli la prole, offendendo così il dio del sole Shamash e la giustizia imparziale dei tetri Anunnaki. Insieme a Etana ci spostiamo da un cielo all'altro, mentre la terra sotto di noi diventa sempre più piccola e «il vasto mare è appena una tinozza».[14] Il testo, gravemente mutilo, sembra terminare con una rovinosa caduta, perché Etana era un carico troppo pesante per l'aquila. Alla fine, tuttavia, i due riescono a recuperare la pianta della nascita, che probabilmente era in possesso della dea Ishtar, poiché tra i re di Kish è menzionato un figlio ed erede di Etana.

Per quanto siano dettagliati i loro racconti sul mondo divino, gli antichi abitanti della Mesopotamia non erano così esperti in viaggi ultraterreni, come i loro vicini, gli Egizi. Essi ci hanno lasciato solo pochi miti frammentari su cui soffermarci, miti la cui morale ci è comunque familiare: gli esseri umani sono destinati a morire e non sono autorizzati a curiosare in altri mondi.

IV

Animazione, teatri e dei

Viaggi in altri mondi nell'antico Egitto

Alla sera, dopo l'ora di chiusura, quando tutti i visitatori sono usciti dal Museo Egizio del Cairo, cosa faranno, inosservati, tutti quei rilievi, immagini e statue? Tornano forse in vita, alcuni mangiando, altri venendo mangiati, alcuni godendosi il privilegio di essere serviti, altri invece servendo? Per noi la ovvia risposta è no. Le statue e le immagini del museo sono inerti. Eppure un abitante dell'antico Egitto non avrebbe condiviso il nostro scetticismo, né lo farebbero quei fellah che, ancora non molto tempo fa, mutilavano molte statue o almeno ne spezzavano i pollici, convinti che in tal modo non potessero nuocere. Forse però non tutte. Alcuni addetti - così ci informa il dizionario greco di Suida - erano capaci di stabilire se una statua fosse «caricata» o no, se cioè fosse stata sottoposta al rituale dell'«Apertura della Bocca». Tale rituale, che consisteva nel recitare di fronte alla statua i potenti versi magici del capitolo 6 del «Libro dei Morti», era eseguito da altri addetti, che «caricavano» anche quelle statuette che si trovano nelle tombe egizie e che rappresentano i diversi tipi di lavoratori. Si riteneva che, nel silenzio della tomba, queste statue si rianimassero letteralmente ed eseguissero il lavoro per il quale erano state create. La tomba era un universo completo, attivo finché nessuno lo disturbava; infatti la vista di un osservatore non iniziato bloccava questa frenetica attività, riportandola al nulla.

Ciò spiega perché esclusivamente pochi addetti erano auto-

rizzati a condividere l'intimità del dio o della dea del tempio. La definizione più precisa del tempio del Vicino Oriente, quindi anche del tempio mesopotamico, è un teatro con divinità. Queste divinità erano statue, ma solo per l'osservatore non iniziato; non certo per la schiera dei sacerdoti completamente rasati che si occupava di loro, nutrendole, lavandole e portandole in giro.

Una delle funzioni principali degli dei era oracolare. Molto spesso, un dio o una dea erano sistemati sulla barca sacra, le cui dimensioni variavano secondo determinati criteri, e condotti in processione. Anche se vi erano portatori specializzati, molti tra gli spettatori erano desiderosi di unirsi a loro, poiché il trasporto di un dio, invisibile all'interno della sua barca di legno, era considerata un'azione meritevole. In tali occasioni, la gente rivolgeva alla divinità una serie di domande, la cui risposta poteva essere sì o no. Alcuni desideravano chiarimenti su ciò che avevano o non avevano fatto; c'era sempre chi affermava di aver subito un torto e chiedeva conferma dei propri sospetti. I conflitti d'interesse erano tali, che le domande venivano formulate più volte e a divinità diverse, finché non si ottenevano risposte soddisfacenti. Il dio parlava attraverso i suoi portatori. La risposta affermativa determinava un aumento di peso verso la parte anteriore della barca, così che i portatori incespicavano e cadevano sulle ginocchia oppure balzavano in avanti; la risposta negativa si traduceva in un movimento analogo, ma rivolto all'indietro. Da uno studio sugli oracoli condotto tra gli Azande dell'Africa orientale, dall'antropologo Evans-Pritchard, risulta che, su tre metodi divinatori possibili, la gente credeva che soltanto uno fosse veramente affidabile, anche se non disponibile in normali circostanze. Per ragioni fin troppo ovvie, anche gli oracoli egizi non erano molto affidabili; perciò venivano poi presentate due risposte scritte tra cui gli dei avrebbero scelto.

I sacerdoti non si curavano soltanto di pronunciare gli oracoli divini. Nel santuario di Deir el-Bahari, a Luxor, la divinità locale parlava di notte ai pellegrini malati, prescrivendo a ciascuno i rimedi adatti; la sua voce era in realtà prodotta da un sacerdote, attraverso un'apertura nascosta nella volta. Nel

tempio di Karanis, nel Faiyûm, si ricorreva a un espediente ancora più sottile: la statua del dio era cava e il sacerdote la faceva parlare dall'interno, attraverso un condotto.

Gli Egizi erano famosi in tutto il mondo antico per la loro capacità di «caricare» oggetti inanimati tramite formule magiche, e di farli lavorare. Nel suo *Philopseudes* (un titolo che significa «amante delle menzogne», e già di per sé indica scarsa credibilità), l'autore satirico greco Luciano descrive l'ambiente domestico di una casa egizia come popolato da oggetti animati, proprio come nei cartoni di Walt Disney. Usando una potente formula, il mago Pancrates (Onnipotente) riusciva ad animare una scopa, un pilastro o un catenaccio e a farli lavorare come zombi. Eucrate, colui che narra la storia, era capace di fare lo stesso; un giorno mandò una canna a prendergli dell'acqua, ma poi dimenticò la formula per fermarla e non riuscì a ricordarla in nessun modo: quando spezzò la canna in due, non ottenne che due canne zampillanti e l'intera casa fu inondata.

Animare oggetti o immagini è un'operazione di magia comune, documentata in tutto il mondo. Lo stregone cinese Ke-yü, che visse sotto la dinastia Shang (XII secolo a.C.), era noto per le capre di legno che vendeva. Non erano infatti capre ordinarie, perché si animavano. Un altro mago cinese fece l'opposto: vendeva cavalli in carne e ossa, ma appena il cliente tornava a casa, questi si trasformavano in argilla. Gli esempi sarebbero infiniti. Molti di questi, dalla Cina all'Africa occidentale, alla Finlandia, ecc., sono elencati in un libro pubblicato nel 1926 dall'egittologa belga Weynants-Ronday, influenzata da quelle teorie animistiche di Tylor che già all'epoca erano superate.[1]

Ciò che agli Egizi stava più a cuore non era tanto la vita terrena, quanto quella nell'aldilà, concepita come proseguimento delle proprie abituali occupazioni. Quando il corpo fisico moriva, si liberava il *ka*, o doppio. Perché non fosse mai privato di un corpo che gli permettesse di continuare attività ordinarie quali mangiare e bere, il *ka* veniva provvisto di un gran numero di statue, animate con il rituale dell'«Apertura della Bocca». Che tanti sforzi, come vedremo, venissero de-

dicati ad assicurare al doppio un'adeguata sopravvivenza fisica, è un fenomeno unico tra le religioni del mondo. I Cinesi, comunque, trasferivano il fantasma di un uomo defunto all'interno di una tavoletta iscritta che, conservata in casa, avrebbe protetto il focolare domestico. In tempi più antichi, la funzione della tavoletta era svolta da una statua di legno, curata e nutrita come gli dei del Vicino Oriente e i sovrani egizi defunti. Si riteneva che statue e tavolette durassero in eterno, così come il ricordo di coloro che rappresentavano. Altre società, però, erano meno portate a eternare la memoria dei loro morti: a Santa Cruz il morto era sostituito da un bastoncino cui, per un certo periodo, si rendeva omaggio con offerte. Ma alla fine la famiglia dimenticava a chi si riferisse il bastoncino e lo gettava via, mangiandosi le offerte.

In più, oltre a trasferire nella vita postuma l'esistenza terrena, gli Egizi avevano differenti ed elaborate concezioni di altri mondi. A queste dedicheremo tutta la nostra attenzione nel prossimo capitolo.

Dalle Piramidi ai Sarcofagi

Durante le dinastie dell'Antico Regno, ogni speranza di eternità era focalizzata sul re, che avrebbe trascorso la sua vita ultraterrena in cielo. Per concessione del sovrano, l'eternità diventava accessibile a coloro che avevano materialmente costruito quegli enormi complessi funerari che sono le piramidi. Esse erano le «scale per l'ascesa al cielo del re»;[2] le lunghe iscrizioni incise sulle pareti, tra la fine della V e la VI dinastia menzionano le avventure postume del sovrano. Si tratta dei noti Testi delle Piramidi.[3]

La sopravvivenza celeste restava appannaggio esclusivo del re, ma le tombe che i nobili si costruivano permettevano loro di continuare dopo la morte la loro esistenza terrena e spesso adottavano un po' dell'immortalità del monarca. Durante il Primo Periodo Intermedio e il Medio Regno (2100-1700 a.C. ca.), molti aristocratici avanzarono il loro diritto a essere «giusti» e a ottenere glorificazione divina nel regno dei morti; a questo scopo si servirono di testi e formule iscritti all'in-

terno dei loro sarcofagi. La raccolta di queste 1185 «formule» è stata propriamente chiamata Testi dei Sarcofagi.[4]

Nel Medio Regno, le credenze funerarie si fecero progressivamente più democratiche: anche il povero avrebbe potuto godere dell'esistenza post mortem nel Campo dei Giunchi, coltivando il pezzo di terra assegnatogli. La beatitudine del raggiungimento del Campo dei Giunchi è il tema principale di una raccolta di papiri funerari, spesso elaborati da originali più antichi come i Testi dei Sarcofagi e i Testi delle Piramidi: si tratta del *Libro dei Morti*, come convenzionalmente viene definito.[5] Il più antico esemplare di *Libro dei Morti* è datato al XV secolo a.C., ma riflette certamente credenze più antiche. Testi delle Piramidi, Testi di Sarcofagi, Libro dei Morti: tre stadi della concezione egizia del mondo ultraterreno che meritano, ciascuno, un'analisi separata.

I Testi delle Piramidi

Nei Testi delle Piramidi, il destino celeste del faraone è di trasformarsi in Osiride: «il Re Osiride», figlio di Nut, fratello di Iside. Suo figlio Horus gli «apre la bocca», lo fa cioè rivivere nell'aldilà. Talvolta è identificato con lo stesso Horus oppure con il dio solare. Egli viene poi incoronato e posto sul trono di signore dell'Aldilà, diventando la divinità suprema.

Ai nostri occhi, le formule sembrano una serie ininterrotta di metafore sull'ascesa e la rinascita. In realtà erano precisi riferimenti a situazioni che il re avrebbe dovuto affrontare nell'aldilà. Sul piano tematico possiamo distinguere le formule sull'ascesa al cielo da quelle che invece rimandano all'ambito celeste vero e proprio. Entrambe le categorie sono quasi teatrali.

Vi sono due modi principali per ascendere al cielo: con una scala fatta da Ra, il dio solare, o trasformandosi in uccello, il falco Horus o una creatura composita mezzo-falco mezzo-anatra.[6] Tale trasformazione sembra a volte solo metaforica: «Mi sono librato in cielo come un airone, ho sfiorato il cielo come un falco, ho raggiunto il cielo come una locusta», così dichiara il re.[7] L'ascesa avviene generalmente «in una corren-

te infuocata» o con un terremoto; il faraone diventa «un lampo di luce» nell'Aldilà. Il testo seguente è una magnifica sintesi di temi diversi: «Il cielo tuona, la terra trema, Geb (il dio della terra) freme, i due domìni del dio rimbombano, la terra è completamente spaccata... io ascendo al cielo, attraverso (il firmamento) di ferro...; ascendo al cielo, le mie ali piumate sono quelle di un grande uccello».[8] Durante la sua ascensione, il faraone defunto assume le sembianze di un essere cosmico, la cui testa è di avvoltoio, i cui templi sono le stelle del cielo, il cui volto, occhi, naso, denti, ecc., sono dei.[9]

La porta del cielo si apre normalmente prima dell'arrivo del faraone, tuttavia a volte egli la trova chiusa: la serratura è il fallo del dio Babi. Se la porta viene dischiusa, il faraone raggiunge l'Aldilà e si trasforma nel dio coccodrillo Sobek.[10] Molte delle azioni compiute nell'Aldilà hanno scopi magici. Il re rinasce da un avvoltoio o dalla Grande Vacca Sacra. Si bagna nel profumato umore di Osiride o nel Campo dei Giunchi. In tal modo diventa imperituro e le sue ossa si trasformano in ferro. Diventa uno spirito o una stella. Per appropriarsi di tutto il potere magico possibile, egli rincorre gli dei e li mangia: «egli mangia la loro magia e ingoia i loro spiriti», «inghiottisce l'intelligenza di ogni dio».[11]

Un'intera categoria di testi, alcuni dei quali sono detti Testi del Traghettatore,[12] descrive il modo in cui il faraone attraversa il fiume della morte, è traghettato oltre il cielo, giunge a Ra navigando tra i giunchi del cielo, oppure diventa il traghettatore di Ra: «Io calo sul mio trono, prendo il mio remo, traghetto Ra attraverso il cielo, (anch'io) stella dorata...».[13]

I Testi dei Sarcofagi

Durante il Medio Regno i nobili si sentono in diritto di condividere l'immortalità reale e ricoprono di formule magiche l'interno dei loro sarcofagi. Il sarcofago rappresenta l'universo: il coperchio è il cielo, la base è la terra, i lati sono le quattro direzioni dello spazio.[14] Nel sarcofago il defunto diventa Osiride, proprio come il faraone nei Testi delle Piramidi. Gli *oudjat*, gli occhi magici dipinti sul lato esterno, all'al-

tezza degli occhi del morto, gli permettono di vedere nel mondo dei vivi.

Il quadro dell'Aldilà che emerge dai Testi dei Sarcofagi è senz'altro più complesso di quello dei Testi delle Piramidi. Molte delle credenze popolari che erano state escluse dai più limitati Testi delle Piramidi, trovano ora espressione in una nuova concezione dell'aldilà e mostrano sorprendenti analogie con i documenti dell' Oceania, brevemente analizzati nel capitolo II.

Il defunto può raggiungere il mondo celeste soltanto se riesce a superare un certo numero di prove e di tranelli. Una rete da pescatore viene tesa fra la terra e il cielo, allo scopo d'intercettare ogni anima ascendente. Per evitarla, il morto deve mostrare determinazione e una buona conoscenza dei nomi delle varie parti della rete e della barca dei pescatori di anime:

> O pescatori dei morti, o figli di vostro padre, che cattura i morti, voi potete intrappolare tutti coloro che sono sulla terra, ma non riuscirete a catturare me nelle vostre reti, le reti in cui catturate i morti; intrappolate (soltanto) tutti quelli che si trovano sulla terra, perché io conosco i vostri nomi...[15]

La salvezza è associata alla trasformazione del defunto nel coccodrillo Sobek o in un uccello:

> Guardatemi, o pescatori degli dei, osservatemi, o pescatori di uomini: voi non mi prenderete, voi non mi afferrerete, voi non potrete agire contro di me, perché io mi sono innalzato dal suo cuore, sono sfuggito alla sua presa come un falco dal dorso lungo sette cubiti, io mangio con la mia bocca e defeco col mio ano. Chi esiste mi vede, chi non esiste mi venera, chi è laggiù mi rivolge preghiere. (...) Io sono sfuggito alla sua presa come Sobek e l'Horus del Nord. (...) Io sono sfuggito alla sua presa come l'airone, l'uccello del loto che cattura i pesci.[16]

Altri pericoli stanno in agguato, sotto forma di animali e demoni malvagi, come l'Uccello Nero Gebga o Rerek, l'Assassino del *ka*, o doppio.[17] Tbtt e 'Isttt, i due «nobili compagni di Ra» si divertono a sfinire fisicamente il morto, finché questi non abbandona ogni pensiero impuro e dichiara: «Ho portato via la mia anima, ho salvato i miei poteri magici, non darò via i miei poteri, poiché io sono un puro che ha abbandonato il suo corpo, sono un bambino, sono inerte».[18] Muni-

to di coltello, il defunto è pronto a colpire le «due sorelle che fanno innamorare di sé i cuori degli spiriti».[19]

L'ascesa al cielo ha luogo sotto forma dell'uccello *ba* (l'anima). La trasformazione in uccello (falco airone, ibis, avvoltoio, ecc.) è uno dei temi più frequenti nei Testi dei Sarcofagi. Il morto può poi assumere l'aspetto di una fiamma o di una divinità.

Il giudizio del defunto da parte del tribunale divino appartiene a uno stadio più tardo dell'evoluzione del credo funerario. Pur essendo stato ammesso al cielo e identificato con Osiride, il destino del morto è ancora in pericolo; il fratello Seth trama infatti per ucciderlo. Nel caso Seth riesca nel suo scopo, il defunto subirà una seconda morte, questa volta definitiva.[20]

Il Libro delle Due Vie è scritto generalmente sul fondo del sarcofago e descrive le due strade che i defunti percorrono per raggiungere il regno glorioso di Horus il Maggiore. Tali strade sono circondate da un insormontabile cerchio di fuoco, che le anime possono oltrepassare solo mostrando di conoscere le formule giuste. Molti pericoli aspettano il morto: laghi di fuoco, esseri aggressivi armati di coltelli, gente che urla, distruttori, la grande Faccia-di-Cane e molti altri guardiani delle porte, come, per esempio, Colui-che-è-respinto-con-due-facce-nello-sterco, Alto-sui-Venti, Signore-che-abbatte-col-suo-potere, Colui-che-sputa-fuori-il-Nilo, Colui-che-li-abbatte, Colui-che-mangia-gli-escrementi-delle-sue-parti-posteriori, Colui-che-ha-lo-sguardo-torvo, Colui-la-cui-faccia-è-invertita, Colui-che-vive-di-larve, ecc.[21]

Il Libro delle Due Vie può essere definito come una guida per conoscere l'Aldilà, conducendoci attraverso le varie porte e presentandocene gli spaventosi guardiani, con i loro nomi segreti, e con le formule che avrebbero dovuto garantire al morto un accesso sicuro:

Guida alle doppie porte dell'orizzonte che si chiudono per conto degli dei. Questo è il nome dei loro guardiani, che sta scritto, e questa è la loro natura, nella sua interezza. Chiunque non conosca la loro lingua cadrà nelle reti di chi vuole intrappolarli... Chiunque conosca la loro lingua potrà passare e sedere accanto al Grande Dio, ovunque egli sia, e gli renderà omaggio, poi-

ché è completamente equipaggiato e spiritualizzato. L'uomo che saprà, non perirà mai, e il loro sigillo sarà su di lui come su ogni dio, per il quale fanno ciò tra tutti gli dei.[22]

A ogni passo il defunto rischia di essere divorato dal fuoco: «Questo è il suo cammino che è nella Casa dell'Incenso; non devi percorrerlo. La mia carne è di fuoco. Che egli non vi faccia ritorno. Aggressore è il suo nome. Lui e il suo potere hanno ceduto. Colui-il-cui-fuoco-è-terribile è il suo nome».[23]

Il Libro dei Morti

Durante il Medio Regno, l'Aldilà egizio aveva aperto le sue porte a tutti, ricchi e poveri. Questo nuovo stadio del credo funerario si trova espresso nel *Libro dei Morti*, che in realtà è una sintesi di temi più antichi, rielaborati nel Nuovo Regno.

Il Campo dei Giunchi e il Campo delle Offerte - due espressioni del paradiso egizio - erano già presenti nei Testi delle Piramidi.[24] Il Campo delle Offerte occidentale è custodito dal Toro Celeste di Ra, che R. Weill identifica con la costellazione di Orione.[25] Il Campo dei Giunchi è situato nel settore orientale del cielo. In origine era un luogo di abluzioni, di purificazione e di rinascita, che permetteva al morto di seguire il cammino del sole verso occidente e di raggiungere il paradiso, cioè il Campo delle Offerte. In seguito, le distinte funzioni dei due Campi confluirono, ed entrambi entrarono nella sfera osiriana come luoghi ove i morti vivevano in beatitudine, coltivando i loro appezzamenti. *Il Libro dei Morti* illustra una fase ulteriore della credenza. Il defunto ora non vuole più eseguire umili lavori, per cui rifornisce la propria tomba di statuette di operai, *shabti*, che si sarebbero animate pronunciando la potente formula 6: «dissodare i campi,... irrigare la terra o... trasportare la sabbia da est a ovest».

L'innovazione principale evidenziata dal *Libro dei Morti* è però la descrizione del processo al morto, riportata dalle formule 30b e 125b; si tratta della nota «psycostasia» cioè la pesatura dell'anima sulla bilancia di Colui-che-tiene-la-Bilancia, e della non meno famosa «confessione negativa delle colpe»

da parte del defunto (formula 125a). Se, in generale, l'egizio era tenuto a comportarsi bene e a fuggire il male, le sue buone azioni possono sembrarci strane, specialmente quando apprendiamo che lavorare più del dovuto è una delle colpe peggiori: «Io non ho commesso colpe, io non ho svolto il mio lavoro quotidiano oltre al dovuto..., il mio nome non è mai pervenuto agli uffici di coloro che controllano gli schiavi, io non ho privato gli orfani delle loro proprietà..., io non ho ucciso... ecc.».

Nella stessa serie di cattive azioni rientravano il sottrarre le offerte alimentari degli dei e degli spiriti, ogni tipo di inganno e violenza ecologica come il costruire dighe che invertissero la corrente dell'acqua, oppure il pescare nelle paludi, dove ovviamente i pesci depongono le uova. Di tale «confessione negativa» esiste una versione più elaborata, in cui il defunto chiama per nome ogni membro del tribunale, affermando di non aver commesso le colpe che ciascuno di essi ha il compito di punire. (Ad esempio, il Mangia Visceri punisce lo spergiuro, Colui-la-cui-faccia-è-la-nuca punisce la sodomia.)

In seguito, dopo aver pronunciato un discorso davanti alla giuria, il defunto viene interrogato dagli dei; domande e risposte sono enigmatiche. Per poter proseguire, egli deve identificare correttamente, chiamandole per nome, le parti viventi di ogni porta che si troverà di fronte (per esempio, il nome degli stipiti è Peso di Verità e il nome del chiavistello è Alluce di sua madre) così come il nome di ogni guardiano.

Le credenze funerarie egizie esercitarono un'influenza notevole sulla religione ellenistica, evidente soprattutto nei culti misterici di Iside e in alcuni dei testi gnostici di tarda epoca copta, che emersero nel XIX secolo.

V

Cavalcate a dorso di gru, evocazione dell'anima e spose fantasma nella Cina taoista

Vivere d'aria

L'assenza di peso, così come l'immortalità, sono aspetti peculiari del taoismo. Fin dai tempi più antichi, esse erano intimamente collegate, perché è alleggerendo il proprio corpo, con mezzi esoterici o con particolari espedienti, che si può ascendere al cielo, al luogo ove risiedono gli Immortali. Il trattato *Pao'-p'u-tzu*, scritto prima del 317 d.C. da Ke Hung, descrive il taoista immortale (*hsien*) come un essere che può camminare altrettanto bene sull'acqua, nell'aria e nel fuoco, «trasportato dal vento su un carro di nuvole».[1] Egli è un «cadavere ambulante», e nonostante cerchi di dissimulare la sua vera natura, è subito riconoscibile dalle pupille quadrate e dalla punta delle orecchie che raggiunge la sommità del capo, per non parlare delle piume che ricoprono il suo corpo. L'assenza di peso è assicurata a ogni adepto del taoismo: «Egli sarà guarnito di piume, cavalcherà un raggio di luce oppure una stella, fluttuerà nel vuoto... le sue ossa scintilleranno come giada, il suo volto brillerà, un'aureola circonderà il suo capo, tutto il suo corpo emetterà luce soprannaturale e sarà incandescente come il sole e la luna».[2] Egli è maestro «nell'arte dell'ascendere al cielo nella piena luce del giorno», può assumere sette sembianze differenti, diventando luce o nube, può nascondersi nel sole, nella luna o nelle stelle.[3]

An-ch'i Sheng, un abitante delle Isole dei Beati, nell'Ocea-

no orientale, ottenne il potere di diventare invisibile e dopo aver vissuto sulle Montagne Lo-fu della provincia di Kwangtung, cibandosi solo di fusti di giunco, ascese al cielo. La dieta di questo frugale taoista è detta «vivere d'aria», e furono in molti a provarla. Ma non è concesso sgarrare. Chang Liang, che morì nel 187 a.C., fallì perché mangiò un pochino di riso, offertogli dall'imperatrice. Li Pi (722-789 d.C.) ottenne l'immortalità assumendo il soprannome, più che appropriato, di «Clavicola Immortale di Ye»; infatti cibandosi solo di frutta selvatica e bacche si era ridotto a uno scheletro.

Se per qualche motivo la dieta non avesse funzionato, si poteva ricorrere a un elisir inventato dal medico T'ao Hung-ching (452-536 d.C.). Era un miscuglio di oro, cinabro, azzurrite e zolfo, aveva il colore «della brina e della neve» ed era di sapore amaro. L'imperatore che lo assaggiò probabilmente volò in cielo, poiché il medico fu ricompensato.[4] L'alchimista Shao-kun, che visse sotto l'imperatore Wu Ti della dinastia Han (140-87 a.C.), possedeva già un simile elisir, poiché si vantava: «Io posso cavalcare il drago volante e dominarlo, posso visitare le estremità della terra. Posso cavalcare la veneranda gru e innalzarmi sui nove livelli del cielo».[5] L'alchimista del II secolo a.C. Liu An era noto per aver preparato un elisir che aveva fatto salire in cielo non solo lui, ma anche i polli e i cani che avevano leccato la fiala della pozione, caduta nel cortile al suo improvviso decollo.[6]

Alcune piante come la *huang-ching* sono descritte come portatrici d'immortalità, che è sempre associata all'assenza di peso. Le tradizioni sugli Immortali tramandano che il crisantemo produce, molto raramente, un seme rosso con straordinarie proprietà. Un giorno, una ragazza di sedici anni ne mangiò uno «e subito volò via, portata dal vento». Poco dopo, essa «svanì nel blu del firmamento, la sua testa per prima, le gambe per ultime».[7]

Di norma, però, i taoisti preferivano viaggiare nel cielo su veicoli alati. Prima in ordine d'importanza era la gru, bianca o nera, ma anche le anatre selvatiche e perfino le tigri potevano andar bene; si usavano pure calzature speciali, come quelle per salire sulle nuvole, fabbricate da Sun Pin con pelle di

pesce.[8] Il famoso imperatore Chi raggiunse i celesti Immortali volando su un cavallo alato oppure, secondo un'altra versione, sulla schiena di un drago barbuto, così lungo che poteva trasportare 70 persone alla volta. Gli ufficiali imperiali di rango meno elevato, non riuscendo a trovar posto sulla schiena del drago, si aggrapparono alla sua barba; sfortunatamente questa si strappò. Nel frattempo cadde anche l'arco dell'imperatore. Sia l'arco che la barba furono poi raccolti con venerazione da chi era rimasto a terra.[9]

Esseri dall'aspetto umano, piumati, con gli occhi rossi, la testa bianca e le fauci profonde, nati da uova e chiamati propriamente Yü-min o Popolo Volante, vivevano su picchi presso la riva del mare su un'isola dell'Oceano sudorientale. Avevano becchi d'uccello e potevano volare per brevi tratti.[10]

Nei tempi più antichi, i draghi erano i migliori mezzi di trasporto aereo. L'imperatore Shun, che la tradizione fa risalire al XXIII secolo a.C., apprese a volare e a muoversi come un drago dalle due figlie dell'imperatore Yao: Nü Ying e O Huang. K'u Yüan (332-295 a.C.) scrisse un poema allegorico sul volo al di sopra delle Montagne Kun-lun, sopra un carro portato da draghi e guidato da Wang-shu, il cocchiere della Luna.[11]

Anche i voli su congegni meccanici godono di una venerabile tradizione. Si dice che durante il regno dell'imperatore Ch'eng T'ang (XVIII secolo a.C.), un certo Chi-kung avrebbe inventato un carro volante (*fei ch'e*). Secondo un'altra fonte, il carro sarebbe stato costruito dalla tribù di Chi-kung, altrove documentata come composta da gente con un solo braccio e tre occhi, che montava cavalli striati.[12] Kung-shu Tzu (Lu Pan), era noto per la sua abilità nel lanciare aquiloni. Tuttavia non è chiaro, e le fonti sono contraddittorie, se egli potesse volare per tre giorni su uno di essi oppure se, dopo avervi lavorato per tre anni, l'aquilone si fosse schiantato dopo il primo tentativo di volo. Fino a non molto tempo fa, Kung-shu era ancora venerato come patrono dei carpentieri cinesi, più o meno come il santo del XVII secolo Giuseppe Desa di Coppertino che, praticando la levitazione, fu dichiarato dalla Chiesa cattolica patrono dell'aviazione. Secondo

fonti antiche, Lu Pan era stato abbastanza intelligente da offrire al padre e alla madre la possibilità di sperimentare per primi le sue invenzioni; li perse entrambi.[13]

Le esperienze fisiche menzionate sopra, sembrano evidenziare la peculiarità della Cina nella preistoria dell'aviazione moderna; ma le credenze popolari taoiste sono anche estremamente ricche di viaggi spirituali in altri mondi.

Le due anime della Cina

Tra il 1901 e il 1910, il sinologo J.J.M. de Groot pubblicò un libro (paragonabile per lunghezza, metodo e ordine di idee con *The Belief in Immortality* di Frazer, di poco successivo) sulla credenza cinese, antica e moderna, in un'anima separabile.[14] Le sue concezioni evolutive sull'«animismo» e sulla religione in generale possono apparire grossolane rispetto ai criteri moderni e le sue generalizzazioni discutibili; tuttavia il materiale che aveva raccolto è inestimabile.

Secondo de Groot, l'esistenza di due anime è un credo molto diffuso nella Cina antica e moderna. Nel confucianesimo abbiamo *shen*, l'anima *yang* o soffio (*ch'i*), che dopo la morte diventa *ming*, il fulgido spirito; e *kuei*, l'anima *yin*, che agisce sul corpo vivente come *p'o* e dopo la morte ritorna alla terra. *Shen* non è limitato al soffio animale, ma si estende a ogni movimento naturale come «soffio» del vento, della corrente, del tuono. *Kuei* è invece l'impronta della vita passata: gli antenati a cui si fanno offerte nei templi sono *kuei*. Tutti gli elementi sono composti da *shen* e *kuei*, così come «gli esseri invisibili che abitano il Mondo dell'Oscurità» e le statue create dall'uomo.[15]

La relazione tra *shen* e *kuei* è complessa; si esprime infatti attraverso una serie di opposizioni: *yang/yin*, dilatazione/compressione, espansione/recessione, sole/luna, giorno/notte, mattino/pomeriggio, luna crescente/luna calante, alta marea/bassa marea, primavera/inverno, ecc. Com'era prevedibile, più ci addentriamo nella psicologia cinese, più essa si rivela complessa. Le diverse nozioni di *ching* o «spirito vitale» e di *ling* (la manifesta attività del *ching*), svolgono un ruolo

cruciale. Come i loro colleghi più antichi, i pitagorici greci (vedi oltre, capitolo VIII), gli studiosi della dinastia Sung (X-XII secolo d.C.) vedevano lo spazio fra cielo e terra come popolato da schiere infinite di *shen* e *kuei* fluttuanti.

La terminologia taoista è ancora più complessa. I due spiriti sono ulteriormente suddivisi: *hun* è composto da tre parti, *p'o* da sette. Nei cinque principali organi interni (fegato, polmoni, cuore, milza e reni) vi sono non meno di cinque *shen*. Questi sono raffigurati come animali spirituali - drago, tigre, uccello rosso, fenice e cervo - cui se ne aggiunge un sesto, il composito serpente-tartaruga, per la cistifellea. Talvolta i cinque *shen* assumono le sembianze di cinque re immortali. Il numero degli *shen* interni può essere moltiplicato ad libitum: un trattato taoista del X-XI secolo elenca ben tre dozzine di *shen*, un altro trattato medico attribuisce generosamente al corpo umano «cento *shen*», espressione che indica un numero indefinito, e per di più la loro posizione nel corpo varia a seconda dell'età. In tempi più antichi si pensava che la sede principale dello *shen* fosse il cuore.

Lo spirito *shen* o *hun* è generalmente considerato separabile. In particolari cerimonie funebri, esso penetrava in una tavoletta, sistemata nella tomba insieme a un'immagine del defunto e a uno stendardo. Terminate le esequie, lo *hun* poneva definitivamente la sua sede in una tavoletta, da quel momento in poi conservata in casa quale potente oggetto apotropaico. I sacerdoti buddhisti pilotavano lo spirito *hun* del defunto verso il Paradiso Occidentale di Amitabha.

La morte però non è l'unica circostanza in cui lo spirito si libera dal corpo. Molti altri fenomeni sono stati raccolti in *Resoconti di ricerche sugli spiriti* (*Shen-shen chi*) di un certo Yu Pao, il cui fratello aveva vissuto per parecchi giorni l'esperienza della morte temporanea; durante quel periodo egli «fu testimone di ogni genere di cose relative al *kuei* e allo *shen*, in cielo e sulla terra».[16] In *Resoconti posteriori di ricerche sugli spiriti* (*Shen-shen hou-chi*), attribuito a un certo T'ao Ch'ien (365-427 d.C.), ma che in realtà riferisce fatti avvenuti secoli dopo, espone un caso di bilocazione, descrivendo lo spirito di una persona come un perfetto duplicato della

stessa. Si dice che maghi abilissimi riescano a separare le anime dai corpi. Generalmente lo fanno con donne bellissime, le quali poi non ricordano nulla dell'avvenuto, come accade nei sogni.[17] Alcuni possono inviare «di proposito la propria anima al di fuori di sé, soprattutto allo scopo di vedere cose nascoste».[18] Una storia del XII secolo narra di un giovane chiamato Chien-pu o Shun-yu, che «riusciva a emettere il proprio *shen*», e veniva così a conoscenza di fatti avvenuti in altri luoghi. Un giorno però, qualcuno spaventò il corpo del giovane, causandone così la perdita del potere e provocandone la morte.[19]

L'arte di abbandonare il proprio corpo è nota anche ai monaci buddhisti, che possono esplorare il Paradiso Occidentale di Amitabha anche prima di risiedervi dopo la morte. Questa sembra essere un'interpretazione sciamanica del *dhyana* buddhista, un tipo di meditazione volto a permettere i viaggi ultraterreni. Una storia del XVIII secolo attribuisce a un noto criminale l'inconsueta dote di nascondere la propria anima in un vaso, appena prima di essere arrestato o giustiziato. Ovviamente tornava in vita ogni volta, con gran stupore e disperazione dei funzionari. Esasperata dai suoi maltrattamenti, la madre un giorno portò il vaso alle autorità, cosicché l'uomo alla fine morì.[20] Fin dai tempi più antichi, si poteva visitare il paradiso attraverso la trance. Si tramanda che Mu di Chin (658-620 a.C.) e Chien-tse di Chao (498 a.C.) avessero fatto visita all'Imperatore del Cielo; il resoconto di una visita analoga compiuta da Chien-tse ci è stato conservato da Ssu-ma Ch'ien.

La catalessi, o morte apparente, è conosciuta come *chüeh* ed è attribuita a cause diverse, tra cui la perdita di *hun*. Per recuperarlo, si poteva ricorrere a vari amuleti e droghe. Lo *hun* può attraversare complete trasformazioni, fino a diventare un animale, come il Lucio de *Le Metamorfosi* di Apuleio, che si trasforma in un asino. Un caso di metempsicosi, o animazione del corpo di un defunto da parte dello spirito di un'altra persona, viene riferito da Chang Tu (noto anche come Shin-p'eng o Shing-yung), un funzionario del IX secolo d.C., nel suo *Resoconti delle stanze della dichiarazione* (Sun-

shih chi). La *Descrizione generale di cose strane* (I-wen tsung lu), un trattato della dinastia Yüan o Ming, attribuisce al *kuei* la capacità di insinuarsi dentro cadaveri ancora caldi per riportarli in vita. Le *Meraviglie annotate nel mio salotto privato* (Liao-chai chi i) è una raccolta di 430 racconti di fantasmi scritta sotto la dinastia Manciù da un certo Pu Sung-ling, originario dello Shan-tung; vi è narrato il caso di un monaco buddhista che, dopo la morte, prese il posto dello *hun* di un nobile; quest'ultimo tornò al monastero e visse tra i discepoli del vecchio monaco.[21] Ampiamente diffuso è il credo nella metensomatosi e soprattutto nella zooantropia, cioè la reincarnazione in animali, licantropi o spiriti delle piante.

In un mondo in cui gli spiriti interferiscono con i vivi in modo così vario e frequente, ci si aspetta di trovare un gruppo di potenti specialisti che li sappiano controllare. In Cina vi erano i *wu*, che appartenevano al più antico sacerdozio ufficiale. Inizialmente i sacerdoti *wu* erano soprattutto donne, ma quando il confucianesimo divenne la religione di stato, fu loro vietata l'esecuzione dei sacrifici imperiali. Nell'antichità questi sacerdoti erano talmente famosi per i loro viaggi celesti, che il re Chao di Chu'u (515-488 a.C.) chiese una spiegazione delle loro strane imprese al suo ministro Kuan She-fu. Questi disse che i *wu* non ascendevano al cielo con tutto il corpo; soltanto il loro *ching*, che era «in forma lucente e luminosa» poteva «elevarsi alle più alte sfere e scendere in quelle più basse», riuscendo così a predire il futuro e conoscere il passato. I *wu* potevano anche essere posseduti dagli *shen* altrui, il che spiega ulteriormente le loro qualità straordinarie.[22]

Nelle prossime pagine vedremo le attività dei *wu* sciamanici in tempi più recenti.

Evocazione delle anime a Singapore

Alan J.A. Elliott si è occupato di possessioni sciamaniche nello shenismo dei tardi anni '40 a Singapore.[23] In quel periodo, la maggior parte dei Cinesi di Singapore si definiva come *pai shen*, adoratori dello *shen*, conformemente alla psicologia

cinese che si basava sull'esistenza di un triplice *hun* e di un settuplice *p'o*. *Shen* era l'influsso positivo legato a *hun*; il suo opposto era *kuei*, l'influsso negativo legato a *p'o*. Sia *shen* che *kuei* sopravvivevano alla morte, ma *shen* lo faceva in modo più costante.

A Singapore, lo specialista dell'anima, uomo o donna che fosse, era indicato come *tang-chi* o «giovinezza divinatoria», indipendentemente dall'età effettiva. La maggior parte dei *tang-chi* operava nei templi e usava un intero arsenale di strumenti, soprattutto armi, per dimostrare il potere della trance sul dolore e sull'auto-inflizione di ferite corporali. Gli utensili più comuni erano spade, spiedi, letti di coltelli e sfere irte di aculei che laceravano le carni.

I *tang-chi* erano posseduti dagli *shen*. Ce n'era un'infinità di tipi, ma i più importanti erano due: uno maschile, Ch'i-t'ien Ta-sheng o Grande Santo Uguale al Cielo - cioè il Dio Scimmia, personaggio principale del romanzo *Journey to the West*, che incontreremo nel prossimo capitolo - e uno femminile, che altri non era se non la dea buddhista Kuan-yin.

Sempre a Singapore, le donne *tang-chi* si specializzavano in viaggi ultraterreni per realizzare l'«innalzamento dell'anima» (*khan-bông*) o per scopi negromantici. L'innalzamento dell'anima avveniva grazie all'aiuto di Kuan-yin, che guidava le *tang-chi* attraverso il mondo degli spiriti. Durante ogni seduta, esse descrivevano il viaggio come recitando una nuova Divina Commedia; parlavano con gli spiriti degl'Inferi, ne imitavano le voci e ne descrivevano le atroci mutilazioni e torture e alla fine riuscivano a trovare il fantasma giusto. «Quando ogni attività è terminata, Kuan-yin riemerge dalle porte dell'Inferno che cantano al suo passaggio. La *tang-chi* si alza in piedi, con le mani incrociate e poi si lascia cadere sulla sedia alle sue spalle. I suoi assistenti le si avvicinano per rianimarla con acqua magica. Dopo pochi secondi, essa riprende conoscenza, pronta per lasciare la casa.»[24]

Le spose fantasma di Taiwan

Tra il 1966 e il 1968 David K. Jordan condusse ricerche sul campo in un villaggio a nord della città di Tainan, nella zona

di lingua hokkien a sud-ovest dell'isola di Taiwan. Le credenze da lui riferite non erano che varianti di quelle descritte da de Groot o da Elliott a Singapore. Gli Hokkien di Taiwan conoscevano due anime: il *phek* (o *p'o*), associato alla terra, alla femminilità, all'oscurità e allo yin, necessario alla vita ma tuttavia transitorio, poiché dopo aver vagato per un po' tra bare e tombe, alla fine svanisce; e lo *hwen* (*hun*) o *ling* (*leng*), più noti come *linghwen* o (*leng-hun*), che è immortale, è yang, può essere inviato all'Inferno, reincarnarsi oppure vivere in un mondo di fantasmi o ancora diventare un fantasma errante, *goei* (*kuei*). Se uno *hwen* è buono, allora dopo la morte può diventare uno *shern* (*shen*), uno spirito celeste o un dio. La volontà degli innumerevoli spiriti è rivelata da specialisti chiamati *tang-chi*, che si procurano lesioni usando cinque strumenti precisi: la «sfera di aculei», la spada, la sega, lo spiedo e l'ascia.

La costante interazione tra questo mondo e quello invisibile degli spiriti è illustrata in modo esemplare dal fenomeno del «Matrimonio Infernale», che invariabilmente consiste nell'unione tra una sposa fantasma e uno sposo umano. Un particolare essere femminile *tang-chi* era responsabile dell'oracolo del Piccolo Dio a Chiali. Essa era «preposta ai matrimoni degli spiriti, e disponeva di un intero equipaggiamento per le celebrazioni, che poteva essere affittato il giorno stesso».[25] La futura sposa fantasma, che era morta da bambina, poteva richiedere il matrimonio sia apparendo in sogno a qualcuno della sua famiglia, sia facendo ammalare o cadere in disgrazia qualcuno degli intimi. Compito del medium è di stabilire il volere dello spirito e di assistere la famiglia durante il matrimonio. Un tempo l'unione era casuale (il primo uomo che raccogliesse dalla strada un involucro rosso) ma, secondo Jordan, si sta progressivamente affermando l'abitudine di scegliere come sposo il marito di una delle sorelle del fantasma. La spiegazione suggerita da Jordan è la probabile penuria di future spose in alcuni villaggi della comunità; non vanno inoltre sottovalutati i vantaggi economici, dal momento che la sposa-fantasma riceve una dote piuttosto cospicua ed è a tutti più gradito non farla uscire dalla cerchia familiare. La

cerimonia si svolge realmente e non si distinguerebbe da un normale matrimonio, se non per il fatto che dal taxi, invece della sposa scende un manichino alto poco meno di un metro e agghindato come un morto, con tre strati di vestiti; invece del viso pallido e teso delle spose ostenta il sorriso smagliante delle ragazze dei calendari a muro giapponesi.

La sposa fantasma non può essere ingannata dal marito, altrimenti diventa minacciosa: se il marito cerca di evitare questa presenza ultraterrena e non onora il patto matrimoniale, essa si vendica nuovamente sui vivi, come aveva fatto in precedenza. Essa vive in due mondi, come anche l'uomo che accetta di sposarla.

Maestri che cavalcano le gru

L'antico miraggio dell'immortalità era inseguito dai circoli taoisti ancora non molto tempo fa.[26] I sacerdoti taoisti eseguono viaggi straordinari tra i due mondi. Nel suo libro *Il taoismo religioso esoterico. Secondo gli insegnamenti del maestro Chuang*, Michael Saso descrive le eclettiche tecniche del Maestro Chuang-ch'en Teng-yün della città di Hsinchu a Taiwan, morto nel 1976.[27] Egli - non diversamente da quel Cornelius Agrippa di Nettesheim, mago tedesco dei primi del XVI secolo - poteva evocare gli spiriti delle stelle, di cui conosceva nome e aspetto. Questa pratica rientra nelle comuni operazioni taoiste relative alle stelle: evocazione, inserimento di una stella nel corpo di qualcuno e camminate tra gli astri. Queste ultime, descritte in fonti relativamente antiche, sono particolarmente interessanti: le stelle della costellazione dell'Orsa conducono l'adepto attraverso le tre porte dei Nove Cieli; qui, dopo aver mostrato a ognuno dei guardiani un amuleto e pronunciato il loro nome, egli poteva entrare. A questo punto l'adepto doveva giungere alla Porta d'Oro, la porta del Paradiso; il suo talismano veniva controllato dai guardiani dei quattro Poli, che lo avrebbero lasciato passare solo dopo aver consultato l'Imperatore della Porta d'Oro. Dopo aver raggiunto il cielo Yu Ch'ing, dove non esiste dimensione spaziale, l'adepto potrà finalmente entrare in Para-

diso, nel centro del quale cresce un albero di giada con rami d'oro, circondato da draghi.[28] L'analogia occidentale più vicina a questa pratica è la cosiddetta «Liturgia di Mithra», un testo magico ellenistico, in cui le stelle aiutano l'adepto nella sua ascesa al cielo (vedi oltre, capitolo X).

Come Michael Saso, anche John Lagerwey aveva una fonte straordinaria, il sacerdote taoista Ch'en Jung-sheng di Taitung, che vive tuttora a Taiwan. Più ambizioso di Saso, Lagerwey riprese le ricerche sul sacerdozio *wu* dal punto in cui de Groot le aveva lasciate nel 1910 e raggiunse risultati spettacolari.[29]

La liturgia taoista prevede la rappresentazione di un viaggio celeste, fortemente improntata da reminiscenze sciamaniche. Lagerwey descrisse dettagliatamente il rituale di consacrazione di un tempio di Taitung, avvenuto nel novembre 1980; Ch'en Jung-sheng ne era il *kao-kung*, sacerdote di Alto Merito.[30] Il rito, che durava tre giorni (per un totale di venticinque ore), comprendeva una serie di diciannove sequenze principali, di grande complessità. In particolare, alla vigilia del primo giorno si eseguiva la purificazione col fuoco di tutti gli strumenti necessari, seguita da un breve ma potente rullo di tamburi; il giorno seguente si procedeva con l'Annuncio, l'Elevazione delle Bandiere, le Offerte di Mezzogiorno e la Divisione delle Lampade; il secondo giorno si eseguiva la Terra della Via.[31] L'Offerta Ortodossa e la Salvezza Universale chiudevano la sequenza il terzo giorno ed erano profondamente simboliche della comunicazione fra i due mondi.

Il significato del rituale viene descritto dal sommo sacerdote su un affisso posto all'esterno del muro del tempio. I tamburi cominceranno a rullare e le fiamme cacceranno il male. Nei Tre Regni del Cielo, della Terra e dell'Acqua saranno inviati messaggi per invitare i notabili a un «fragrante banchetto». Tali comunicazioni con le presenze ultraterrene, redatte nello stile prolissso della burocrazia confuciana, vengono recapitate alle segreterie dei re celesti e dei loro dignitari: la Porta d'Oro, nella capitale di giada del Cielo, la porta dei Quattro Dipartimenti dei Tre Regni, il Dipartimento del Grande Sovrano del Ministero del Cielo, la Corte del Perno

Celeste nell'Eccelsa Purezza, il Ministero del Picco Orientale Tai, ecc. Non viene dimenticato nessuno, né fra gli dei, né fra gli alti funzionari del Cielo o dell'Inferno. Per recapitare gli inviti, il sommo sacerdote si affida a divinità messaggere:

Lasciate galoppare gli dei, ciascuno nella propria direzione e fate che ognuno consegni (il suo documento) al giusto ministero, addentrandosi in alto nella Porta d'Oro e in basso nelle acque scintillanti e nella buia terra (...) Queste parole vengono riferite alle fanciulle di giada dei Tre Cieli, incaricate di diffonderle ai messaggeri delle strade che attraversano le nubi dei Nove Cieli, agli ufficiali di merito dell'Unità Ortodossa, ai grandi generali del metallo fuso e delle campane di fuoco, ai potenti funzionari incaricati di memorizzare questo giorno, agl'ispettori in groppa ai draghi volanti - a tutte le divinità messaggere.[32]

Segue poi il rituale dell'Annuncio, creato da un movimento taoista del X secolo d.C. chiamato Metodo Ortodosso del Cuore del Cielo (*t'ien-hsin cheng-fa*). Alla fine del XII secolo, la pratica del *fa-piao* o «inviare il memoriale» era entrata nella norma.[33] Essa sopravvive ancora oggi, sebbene in forma semplificata. Comincia con una lunga sequenza di atti di purificazione e di trasformazione del sacerdote in un essere cosmico, il cui capo è una nuvola d'inchiostro, i capelli sono stelle sparse, il naso è una montagna e i denti una foresta di spade. Questo gigante si nasconde dietro la costellazione dell'Orsa Maggiore, convoca i suoi spiriti celesti e terreni, poi si avvia camminando sulle stelle dell'Orsa verso la Porta d'Oro, dove l'Imperatore del Cielo gli darà udienza; al tempo stesso le «nove fenici che distruggono ogni sozzura» lo purificheranno ed egli assorbirà l'energia delle stelle.

Stando di fronte all'altare, il sacerdote offre incenso ai Sei Maestri e ai Quattro Santi, che si lasciano dietro la Porta d'Oro per scendere sulla terra su un carro di nuvole trainato da uno stormo di gru.[34] Appena gli invisibili ospiti si sono seduti sui rispettivi troni, viene loro offerto del vino. Con un fiore pregno d'acqua, il sacerdote spruzza l'altare e mentre suoni assordanti rimbombano intorno, ingiunge ai demoni di andarsene. Poi viene nuovamente bruciato l'incenso, il cui fumo profumato ascende al cielo in forma di sigilli celesti e attira all'altare gli Immortali, seduti su nubi colorate: «tutti i ge-

nerali e gli alti ufficiali dello spazio cosmico».[35] L'evocazione degli spiriti immortali continua poiché, come afferma il sacerdote, «è difficile ascendere senza l'aiuto di stormi di fenici e di gru; non vi è modo di raggiungere il cielo, se non cavalcando la nebbia leggera e le nubi»; egli allora li manda a chiamare, diramando l'invito «ai Tre Puri, all'Imperatore di Giada, alle nove categorie di santi e d'immortali, al sole, alla luna e alle stelle dell'orsa... agl'immortali delle Cinque Vette e delle Dieci Caverne, alle Tre Isole e ai Nove Isolotti e a tutti i fantasmi e gli dei delle Nove Primavere e delle Sei Grotte, a tutti gli dei, dai signori dei Nove Cieli fino al più piccolo dio della terra...».[36] Due documenti redatti in inchiostro rosso assicurano che la Porta del Cielo è aperta e che i «venti stellari» sono favorevoli. Poi il sacerdote si prepara per la «camminata dell'unicorno», annunciando che i suoi assistenti hanno aperto la Porta del Cielo preparandogli il cammino, in modo che egli possa incontrare i sovrani del Cielo. Pronunciando il nome di ciascuna delle sette stelle dell'Orsa Maggiore, egli «cammina» su di esse. Il significato esoterico del rito è l'invio al Cielo da parte del sacerdote dell'«infante rosso», un'emanazione di energia che, uscendo dalla parte inferiore del suo addome, attraversa le stelle dell'Orsa fino a giungere «in silenziosa udienza, al cospetto dell'Imperatore Supremo».[37] Visti dall'esterno, i gesti degli officianti della liturgia taoista sono una simulazione dell'ascesa al cielo e, come tali, richiamano insistentemente le sedute sciamaniche. Dopo una serie di altre sequenze rituali, gli spiriti ospiti vengono congedati. Salgono allora sul carro di nuvole e lo stormo di gru prende il volo.[38]

Una parte del viaggio ultraterreno descritto nell'Annuncio è ripetuta in una variante più elaborata nel rituale detto Terra della Via (*tao ch'ang*), che è l'episodio centrale di un rito d'Offerta. Anche qui i Sei Maestri e i Quattro Santi si presentano, dietro invito, sul loro carro di nubi. All'Imperatore del Cielo viene recapitato un messaggio per mezzo di un fumo «di cinque colori»; mentre rullano i tamburi, i sovrani dei Quattro Venti si riuniscono ad assistere alla «danza delle spade», con profusione di vino e d'incenso; con inchini e genu-

flessioni, il sacerdote offre del tè al Signore di Purezza di Giada. Quest'ultima sequenza è ripetuta due volte e ogni volta conclusa da inni.

La rappresentazione si può intendere almeno a tre livelli diversi: uno per il pubblico, che può seguire gli episodi salienti di un viaggio celeste; uno per il sacerdote, che effettua complicate visualizzazioni; un terzo ancora per il sacerdote, che descrive cosa succede «realmente», in termini di sottili energie del corpo e di avvenimenti, in ciò che possiamo definire il suo «organismo antropocosmico». Il viaggio spaziale, infatti, è soggetto a una duplice ermeneutica: una lettura esterna, teatrale e macrocosmica, e una microcosmica, legata alla reale «discesa» e «ascesa» nei palazzi all'interno del corpo, costruiti e allestiti con cura nella mente, conformemente alle antiche procedure taoiste. Come ci raccomanda un testo del XIII secolo, è altamente istruttivo seguire le visualizzazioni del sacerdote durante l'ascesa al cielo:

> Visualizza la pietra dipinta di rosso e il recipiente d'acqua rispettivamente come il sole e la luna, le strisce di carta come nastri d'oro, il cespuglio come un drago verde e il fumo dell'incenso come bianche nubi. In cima alle nubi stanno i funzionari del simbolo, e giovani e fanciulle, ufficiali e generali del metodo simbolico sono schierati a destra e a sinistra. Quando hai eseguito ciò, forma sulla mano il segno dell'Orsa Maggiore, e visualizza le costellazioni delle cinque direzioni che avvolgono il corpo. Cammina sull'Orsa *huo-lo*, premi sulla tua mano il punto dell'Imperatore in Cielo e visualizza te stesso mentre entri nelle Tre Terrazze e nell'Orsa Maggiore.[39]

Come lo sciamano, anche il sacerdote taoista scende nel mondo sotterraneo in cerca dell'anima di un defunto, accompagnato da forti rulli di tamburi; con l'aiuto delle gru, egli ascende al cielo e intercede in suo favore affinché venga ammessa nel mondo celeste.[40] La Notifica del Perdono celeste è descritta in un altro rituale; essa viene rilasciata dal Capo degli Insegnamenti del Cielo Verde, detto anche Colui che Salva dalle Angosce, e consegnata da un partecipante che mima l'andatura a cavallo. La simbologia dell'ascesa è ricchissima: inni particolari, per esempio, vengono intonati in un crescendo di tono;[41] il sacerdote indossa calzature piatte, ecc. La discesa agl'Inferi (parte del rituale detto Attacco agl'Inferi) per

liberare un'anima defunta è particolarmente teatrale. Quando il suono assordante dei tamburi e dei gong indica che è giunta la mezzanotte, l'officiante, che spesso è un medium, giunge davanti alla porta dell'Inferno e domanda al guardiano (rappresentato dal percussore di tamburi o da un altro attore) di lasciarlo entrare nel tenebroso regno di Yama. In una scena piuttosto complessa il guardiano reclama denaro, ma denaro vero, di rame, non di carta. Poiché l'officiante non ne dispone, viene lasciato passare solo dopo aver intonato inni delle scritture. Da questo momento in poi, egli continua a cantare, ma il suo canto è l'Inferno, la descrizione di ciò che vede al di là della porta del potente Yama, cioè il regno dell'oscurità. Laggiù, proprio al centro degl'Inferi, egli esegue un efficace esorcismo per liberare l'anima del defunto e, evocando i «divini soldati dei Cinque Accampamenti», distrugge la dimora dei morti, simbolicamente rappresentata da una fortezza di carta. La famiglia del defunto partecipa alla distruzione.[42]

A ogni fase del rituale, i vari livelli di comprensione suggeriscono che al contenuto esegetico taoista sia stata adattata una rappresentazione sciamanica esterna.

VI

Viaggi attraverso la mente

Buddhismo e viaggi ultraterreni

L'anima libera nell'induismo

Sia vero o no, l'India vedica è ritenuta la patria dell'estasi. I sacerdoti vedici bevevano tre volte al giorno il succo inebriante e probabilmente allucinogeno di una pianta di montagna, il *soma*. Poiché l'identità della pianta si era perduta nel tempo, i bramini dovevano ricorrere a sostituti, le cui proprietà non equivalevano certamente a quelle descritte dagli inni vedici. Negli anni '60, R. Gordon Wasson, un banchiere in pensione, e Wendy Doniger, studiosa di Indologia, raccolsero un gran numero di dati per dimostrare che il *soma* era l'ovolo malefico (*Amanita muscaria*), un fungo molto diffuso in Eurasia e probabilmente consumato in passato dagli sciamani siberiani, per raggiungere lo stato di trance. Secondo le teorie di Wasson, l'ovolo malefico era usato dagli Indo-iranici in Asia, al tempo in cui si verificavano quegli attivi scambi linguistici tra loro e gli Ugro-finnici. Quando si spostarono per raggiungere l'Iran e l'India, paesi in cui l'ovolo malefico non cresce, essi dovettero ricorrere a sostanze alternative; da allora si perse ogni legame con quel fungo.[1]

L'aldilà vedico era situato nel regno sotterraneo di Yama, il primo a morire e il primo a viaggiare nella terra dei morti. Per accedervi, l'anima doveva oltrepassare un ingresso sorvegliato da due cani terribili, provvisti ciascuno di quattro occhi (*Rigveda* 10.14.11) - versione più misera del Cerbero greco.

Nel regno tenebroso di Yama vivevano gli antenati, i *pituh* (da pitr- = «padre») e l'anima non rischiava particolari incantesimi. Tuttavia alcuni inni vedici parlano di un giudizio divino del morto e di una ricompensa postuma per le azioni compiute in vita. Nel periodo post-vedico il quadro diventa più chiaro;[2] esiste infatti una differenza tra i buoni, ricompensati con l'immortalità celeste, e i malvagi, relegati in uno dei 21 sotterranei infernali. Le Upanishad riferiscono che l'anima si innalza dal fuoco della cremazione e può giungere in due luoghi: la «via degli dei» (*devayana*) senza ritorno oppure «la via dei padri» (*pitriyana*), che riconduce sulla terra attraverso la rinascita.[3]

Il concetto di un'anima che si libera nei sogni, l'*atma*, è di casa nelle Upanishad (*Chandogya Upanishad* 8.10.1.). Chi è profondamente addormentato può recarsi dagli dei, poiché nello stato di sonno uomini e dei sono la stessa cosa (*Brhadaranyaka Upanishad* 4.3.20.) e il mondo celeste è presente nel cuore di ognuno (*Chandogya Upanishad* 8.3.1-3). Ma non deve essere svegliato bruscamente, perché l'anima potrebbe smarrire la via di ritorno al corpo (*Brhadaranyaka Upanishad* 4.3.14).[4] È sempre nelle Upanishad che vengono citati i viaggi ultraterreni.[5]

I riferimenti all'anima che si libera nei sogni spiegano gli speciali poteri magici (*siddhi*) degli asceti e degli yogin. Uno di questi *siddhi* è la facoltà di volare, già menzionata dai *Rigveda* (10.136.3-4), grazie al raggiungimento dell'assenza di peso, proprio come abbiamo visto nell'antico taoismo. Hemacandra ci informa che gli asceti Jaina riuscivano a rendere i loro corpi più leggeri dell'aria,[6] e lo *Yogasutra* di Patanjali cita il *laghiman*, cioè il raggiungimento dell'assenza di peso, tra gli otto principali poteri magici (*mahasiddhi*) dello yogin.[7]

Innumerevoli storie di levitazione e di viaggi in altri mondi sono parte integrante della ricchissima e multiforme tradizione indù. Esse derivano dalla fusione dell'antico folklore sciamanico con il misticismo dello yogin. I miracolosi poteri di Nagarjuna o di Gorakhnath sono oggetto di numerosi miti. Si tramanda che Gorakhnath - uno yogin vissuto tra il IX e il XII secolo ca. d.C. - si fosse recato nel mondo sotterraneo

dei Naga (i serpenti), per ottenere l'incenso magico che avrebbe salvato la vita di una donna. Secondo un'altra versione, egli scese negl'Inferi, minacciò Yama di distruggerlo, scosse la fondamenta del regno dei morti e modificò i verbali, allo scopo di cambiare il destino del suo guru Matsyendranath, che aveva un'esagerata propensione per il sesso.[8] L'analisi condotta nel capitolo precedente sui vari esempi di «evocazione dell'anima» in Cina, ci permette ora di comprendere meglio lo sfondo sciamanico di queste storie.

Senza trascurare i viaggi ultraterreni, la tradizione indù si sviluppò in due direzioni, non sempre distinte sebbene apparentemente separate: l'immersione nell'estasi e il misticismo yoga, quest'ultimo culminante in un'estasi simile alla prima. Mircea Eliade distingueva l'«estasi» sciamanica dall'«enstasi» yogica; la distinzione è decisamente complessa. Lo yoga, infatti, implica l'interiorizzazione di pratiche estatiche e di una gerarchia verticale dell'essere, analogamente al misticismo occidentale, sia esso platonico o cristiano. Finché continueremo a definire come «estasi» l'unione dell'anima con l'Uno di Plotino, o l'unione della mente col Dio di Bonaventura, allora saremo anche autorizzati a indicare col termine «estasi» il supremo traguardo dello yogin.

Lo psicanalista J. Moussaieff Masson[9] ha riapplicato l'espressione freudiana «sensazione oceanica» (*Ozeanisches Gefühl* o *Einigkeitsgefühl*) al contesto indiano da cui Freud la derivò basandosi su *Life of Ramakrishna* di Romain Rolland, e più precisamente su un'esperienza estatica (*samadhi*) riferita da Ramakrishna: «In qualunque direzione io guardassi, si levavano onde luminose». Un'analisi recente della «pazzia divina» fra mistici bengalesi mostra che il *bhava*, cioè l'estasi, simile nel contenuto e spesso basata sulla «sensazione oceanica», si può raggiungere con diversi metodi. Il miglior modello di asceta, che riunisce in sé molteplicità di metodi e unitarietà di risultati, resta sempre Ramakrishna (Gadadhara Chatterji, 1836-1886); «in lui coesistevano la capacità di dedicarsi con devozione a una singola divinità e l'universalismo del Vedanta, associati allo yoga e al tantra».[10] Fin da bambino, egli veniva posseduto dagli dei; all'età di diciannove anni

fu nominato sacerdote della dea Kalì vicino a Calcutta. Qui egli praticò l'ascetismo e la meditazione, con visioni di fuoco e di luce; non riuscì però ad avere visioni della Madre, fino al momento in cui tentò il suicidio. Fu proprio in quell'istante che la Dea gli si rivelò, come un Oceano di Coscienza.[11] Per un certo periodo, egli passava dalla beatitudine delle unioni estatiche con la Madre a dolorosissimi risvegli; agli occhi degli altri egli era diventato irrimediabilmente pazzo. Un giorno, però, una santa donna che gli fece visita dichiarò che non si trattava di follia ordinaria, bensì divina. Da quel momento anche altri cominciarono a riconoscerlo come incarnazione di Vishnu, ed egli iniziò a praticare il misticismo Vaishnava seguendo metodi più formali; poi si dedicò alle meditazioni yoga ed entrò in stato di *samadhi* per sei mesi (normalmente questi stati estatici sono di breve durata). Anche praticando yoga, egli poteva avere visioni decisamente particolari - per esempio un giovane che leccava dal primo all'ultimo i suoi sette centri sottili o *cakra*, o il Loto dai Mille Petali (*sahasrara*) sul suo capo, oppure il Loto Fiorito.[12]

In stato di *samadhi*, né uno yogin né un santo avrebbero potuto sperimentare viaggi ultraterreni. Al contrario, la geografia dell'aldilà e le visite ad altri mondi divennero progressivamente una specialità del buddhismo.

L'anima libera e altri mondi nel buddhismo

In teoria, l'esistenza di un'«anima libera» nel buddhismo dovrebbe essere una questione problematica. Infatti il Buddha, o il Risvegliato, vi oppose la teoria bramanica dell'*atman*. Sviluppando la sua famosa logica negativa, il Buddha affermava che nulla era permanente, tanto meno un'«anima» stabile (*atman*): «Nessun fenomeno è *atman*», dichiara il Pali *Majjhima Nikaya* (1.230). Quando Vacchagotta gli domanda cosa pensi dell'anima, il Buddha non gli risponde nemmeno, perché qualunque cosa avesse detto, sarebbe stata mal interpretata (*Samyutta Nikaya* 400f).

D'altra parte, il buddhismo primitivo sosteneva con fer-

mezza la libertà dell'anima, una libertà su cui si basavano tutti i grandi *iddhi* (il termine Pali per *siddhi*):

Da uno si trasforma in molti e da molti torna a esser nuovamente uno. Ora appare, ora si nasconde di nuovo. Senza difficoltà, egli passa attraverso muri e montagne, come se fossero spazio vuoto. Sprofonda nelle viscere della terra e ne torna come se riemergesse dall'acqua. Cammina sull'acqua senza affondare, come se fosse il suolo. A gambe incrociate, fluttua nell'aria come un uccello alato. Egli prende in mano i grandi e potenti corpi luminosi, il sole e la luna e li coccola. Raggiunge perfino il mondo del brahman (i.e. l'anima universale), perché è nel suo corpo.[13]

Secondo i testi Pali, l'*iddhi* principale del Tathagata (Buddha) è la levitazione (*Samyutta Nikaya* 5.283). Poco dopo la Grande Liberazione, il Risvegliato volò sulle acque del Gange, «svanendo da un lato del fiume e ricomparendo poco lontano, in compagnia dei confratelli».[14] Un'altra fonte riferisce che, quando il barcaiolo chiese al Buddha di pagargli la traversata, questi gli rispose: «Buon uomo, io non ho denaro per pagarti il servizio», e in quel preciso istante prese a volare sulle acque fino alla riva opposta.[15] Tuttavia sappiamo che il Buddha dissuadeva gli asceti dal camminare sull'acqua, se potevano usare una barca. Come fece notare John S. Strong, i poteri magici, in particolare quello della levitazione, sono affrontati dal buddhismo in modo molto contraddittorio: da una parte vengono disapprovati dal Buddha, dall'altra sono attivamente praticati sia dal Buddha sia dai suoi discepoli.[16]

Analogamente, mentre il buddhismo nega l'esistenza di una molteplicità di mondi paralleli, in cui vivono Buddha, dei, demoni e morti, l'idea di una condizione intermedia tra questo mondo e l'annullamento nel *nirvana* è un elemento essenziale del buddhismo più antico. Perciò nei circoli buddhisti proliferavano mondi paralleli, paradisi popolati da buddha e da divinità luminose, asessuate ed effimere e inferi abitati da demoni e antenati.[17]

Il lamaismo tibetano, finalizzando le più pure pratiche yoga a un nuovo proposito, diventa esemplare per i viaggi ultraterreni.

La liturgia funeraria del buddhismo tibetano

Il *Bar-do'i-thos-grol* (leggi *Bardo thödöl*) è un *gter-ma* o «tesoro nascosto», i.e. un'opera apocrifa di data incerta, probabilmente scritta nell'VIII secolo da Padmasambhava, il predicatore che portò il buddhismo tantrico in Tibet; il testo, tenuto nascosto durante la sua vita, venne esumato secoli dopo. Dalla biografia principale di Padmasambhava, scritta da uno dei suoi discepoli, la principessa Yeshe Tsogyel, veniamo a sapere che il guru del Tibet era un'incarnazione del Buddha Amitabha, che riceveva le istruzioni yogiche direttamente dal cielo e che poteva volare come un uccello.[18]

Il *Bardo thödöl* è una liturgia funebre lamaista, il cui fine era di fornire indicazioni all'anima del defunto; in un certo senso ricopriva la stessa funzione del manuale sciamanico per «evocare l'anima», naturalmente adattato alle esigenze altamente sofisticate della dottrina e del rituale lamaista. Il *Bardo* veniva letto per quarantanove giorni accanto al corpo del defunto, col duplice scopo di «chiudere la porta» del grembo aperto, pronto ad afferrarne l'anima per imprigionarla in un altro corpo e di assicurarne invece una buona sorte postuma.[19]

Il *bardo* propriamente detto è un'«esistenza intermedia», non necessariamente legata alla morte. Il testo, infatti, parla di sei *bardo*: «il bardo della nascita, il bardo dei sogni, il bardo della meditazione samadhi, il bardo del momento prima della morte, il bardo del dharmata e il bardo del divenire».[20] Dopo la morte si può entrare in contatto solo con gli ultimi tre.

La recita del *Bardo thödöl* si rende necessaria solo per i defunti che non hanno familiarità con quelle pratiche yogiche che permettono la diretta liberazione dopo la morte. Esamineremo tali pratiche fra breve. In casi ordinari, il *Bardo thödöl* deve essere letto accanto al morto e poiché l'esistenza nel *bardo* non supera i quarantanove giorni, questo è anche il tempo massimo di durata della recita. Il testo però non spiega in che modo il sacerdote officiante possa capire se l'anima vagante è riuscita a entrare in una delle dimore celesti che de-

scriveremo tra breve. Teoricamente, al cessare dell'esistenza nel *bardo* cessa anche la recitazione.

Il *bardo* del momento prima della morte è un'occasione unica, anche se breve, per essere assorbiti nella Buddhità. Il segno di questo stato è una luce chiara che, se seguita, conduce all'istantanea liberazione. Il sacerdote *bardo* lo ricorda insistentemente a chi sta attraversando la soglia della morte.

Il secondo *bardo*, cui arrivano i molti che non sono stati assorbiti nella luce del primo, concede subito un'altra opportunità di assimilarsi alla Buddhità. Davanti alla mente balena la luce di pura coscienza. Se viene seguita condurrà alla liberazione, nel caso contrario la coscienza del defunto entrerà nel *bardo* sviante delle illusioni karmiche, durante il quale è fondamentale disporre di una guida molto preparata, poiché la mente del defunto si trova in stato di shock:

In questo momento i suoi familiari piangono e gemono, mettono da parte la sua porzione di cibo, lo spogliano degli abiti, il suo letto è fatto a pezzi, e così via. Egli può vederli, ma non essere visto, può sentire che quelli lo chiamano, ma quando lui chiama essi non sentono. Allora, molto rattristato, se ne va. In quel momento gli appaiono tre diversi fenomeni: suoni, luci colorate e raggi di luce; egli allora si spaventa e per la paura e il terrore si sente mancare. Questo è il momento in cui si devono leggere le grandi istruzioni del *bardo del dharmata*.[21]

In realtà il *bardo* è un artificio della mente, semplice ma persuasivo. Se ci si rende subito conto della sua inconsistenza, allora lo si può evitare, dissolvendosi nella luce incolore. In caso contrario, appariranno nuovi esseri incorporei, circonfusi di luce, alcuni buoni, ma troppo rilucenti, altri malvagi, ma accattivanti. È quindi essenziale che la coscienza angosciata del morto sia istruita a riconoscere in tutto ciò che accade pure illusioni mentali. Con gran rimbombo di tuoni, ha inizio lo spettacolo e il defunto s'immerge in una sorta di Disneyland di apparizioni, misteriose e ammalianti, che comincia con i Cinque Buddha della Meditazione (cioè i Buddha mentali creati a scopi relativi alla meditazione). Essi occupano il centro e le quattro direzioni dello spazio. A ciascuno dei cinque regni viene assegnato un colore, un Buddha con una particolare compagna e due Bodhisattva con le loro ri-

spettive compagne, un elemento e un *loka*, cioè un mondo inferiore che il morto deve evitare.

Dal radioso centro blu compare per primo il Beato Vairocana, seduto su un trono leonino; il suo elemento è l'etere, il suo mondo inferiore è il *devaloka*, o paradiso degli dei, che emette una debole luce bianca. Se il defunto perde la luce blu, allora il *bardo* prosegue; a est si leva una luce bianca e abbagliante, il regno del Buddha Vajrasattva, con la sua compagna Mamaki e i due Bodhisattva con le loro compagne. L'elemento è l'acqua e il mondo inferiore è l'Inferno, rappresentato da una «debole luce fumosa». La coscienza del morto, spaventata dall'intensità della luce bianca, sarà attirata dalla luce dell'Inferno, da cui invece deve tenersi lontano con ogni mezzo.

Se non viene assorbito nemmeno al secondo giorno del *bardo*, il morto assisterà allo spettacolo del terzo, che si configura come luce gialla che si leva a sud e corrisponde al Buddha Ratnasambhava, con la sua compagna e i due Bodhisattva con le loro compagne; l'elemento è la terra e il mondo inferiore è quello umano, che emette una debole luce turchina.

Se, giunto al quarto giorno, il defunto non si è ancora salvato, allora vedrà a ovest il levarsi dell'intensa luce rossa del Buddha Amitabha, con la sua compagna e il suo seguito di Bodhisattva. L'elemento è il fuoco e il *loka* è *pretaloka*, annunciato da una debole luce gialla.

Il testo accenna poi brevemente ai preta, una particolare categoria di fantasmi, sempre affamati perché provvisti di una bocca minuscola (piccola come la punta di uno spillo e situata al centro della testa). Si tratta di creature tra le più pittoresche della tradizione indiana. Demoni infelici e insoddisfatti, essi bruciano litigando e picchiandosi a vicenda.[22]

Infine, se il defunto manca le opportunità offertegli nel quarto giorno, il bagliore verde del quinto giorno albeggerà a nord, configurando il regno del Buddha Amoghasiddhi con la sua consorte e tutto il seguito, l'elemento è l'aria e una soffusa luce rossa indica il *loka* dei bellicosi demoni asura. Se tuttavia il morto non si è ancora salvato, si procede al sesto giorno; tutti i cinque regni riempiranno il cielo e, come gli attori

alla fine dello spettacolo, compariranno tutte le quarantadue divinità riunite. Nel settimo giorno si concede il bis, che ci conduce in altri due mondi: il paradiso e il regno degli animali.

Dall'ottavo al quattordicesimo giorno infatti, lo spettacolo continua con una ripetizione del primo fino al settimo giorno, ma in chiave mostruosa e terrificante. I Cinque Buddha della Meditazione con il loro seguito, sebbene rimangano sostanzialmente proiezioni mentali, si manifestano in guisa di divinità adirate, che bevono sangue e generano paura e confusione. L'identificazione si fa ora estremamente difficile, perché i Buddha heruka, con le loro consorti, non sono certamente piacevoli a vedersi. Questo è Vairocana nel suo terribile aspetto: «I suoi capelli rosso oro sono ritti e fiammeggianti, le sue (tre) teste sono coronate da teschi rinsecchiti, dal sole e dalla luna, il corpo è avvolto da un groviglio di neri serpenti e di teschi».[23] La ricapitolazione finale, con tutte le divinità riunite in scena, è memorabile: «Con i denti mordono il labbro inferiore, gli occhi sono vitrei, i capelli annodati sul capo, enormi le pance e i colli sottili, essi tengono in mano le azioni karmiche passate gridando "Colpisci!" e "Ammazza!"; mangiano i cervelli, strappano le teste dai corpi, estirpano gli organi interni: essi giungono così, riempiendo l'intero universo».[24] Il sacerdote deve far del suo meglio per convincere il defunto che questo incubo non è altro che un parto della mente, cioè pura illusione, irrealtà: «Quando una simile apparizione si manifesterà, non avere paura. Tu hai ora un corpo mentale, propensioni inconsce, quindi, anche se verrai ucciso e fatto a pezzi non potrai morire. ... Anche i Signori della morte sono emanazioni della tua mente radiosa, non hanno alcuna consistenza. Il vuoto non può danneggiare il vuoto».[25]

A partire dal decimo giorno, il defunto può apprendere alcune nozioni importanti sul suo stato nel *bardo*; egli è in realtà un'anima libera o un'anima dei sogni, dotata di tutti i possibili *siddhi* miracolosi. È molto importante sapere questo nel momento in cui il defunto si rende conto di essere morto; allora avranno anche fine quelle spaventose illusioni del karma che lo tormentano in mille modi. Egli ora sa di avere l'oppor-

tunità di rivedere amici e parenti, ma che essi non si accorgeranno della sua presenza. Allora comincia a pensare che sarebbe bello avere nuovamente un corpo. Dopo di che si verifica un altro episodio poco piacevole, il giudizio del defunto, in cui un genio buono e un genio cattivo contano le buone e le cattive azioni; il Signore della Morte verifica che il computo sia esatto guardando nello specchio onnisciente del karma e alla fine emette la condanna capitale dell'anima. Anche se dolorosa, tale condanna non uccide il morto: «Allora il Signore della Morte ti porrà una corda al collo e ti trascinerà, ti taglierà la testa, ti estirperà il cuore, ti strapperà gli intestini, succhierà il tuo cervello, berrà il tuo sangue e ti maciullerà le ossa; ma tu non morrai, anche se il tuo corpo sarà fatto a pezzi, tu ti riprenderai».[26] A questo punto è utile sapere che, nel *bardo*, il corpo ha la stessa consistenza dei sogni e nulla può colpirlo, né dolore né illusioni. Il lettore capirà che la logica del *Bardo thödöl* non è quella di soppiantare le rappresentazioni popolari del mondo dei morti, ma di reinterpretarle come puri stati mentali che creano potenti illusioni. In ultima analisi, sei tu che scrivi il testo per la tua morte e dipende solo da te se trasformarlo in un orrore senza fine o in commedia divina oppure in niente del tutto. Rendersi conto di ciò porta alla consapevolezza di trovarsi nel *bardo* e tale consapevolezza conduce all'immediata liberazione.

Tuttavia questa consapevolezza può anche non verificarsi, nel qual caso il defunto è destinato a rinascere in uno dei sei mondi pronti a ricevere l'anima: il regno dei deva, l'Inferno, il mondo umano, il regno dei preta, il regno degli asura e il mondo animale. Ognuno di questi invia segnali visibili in forma di luce colorata, come prima abbiamo visto. A questo punto il recitante del *bardo* esegue un rituale finalizzato a deviare il defunto da incarnazioni in mondi bassi e di sicura sofferenza. Ma ciò che deve soprattutto impedirgli è l'accesso in qualsiasi mondo. Allora si ricorre a una serie di sistemi per «chiudere la porta del grembo». Infatti cominciano a comparire innumerevoli coppie unite in amplesso sessuale e grembi di ogni sorta schierati per ricevere l'anima. Il meccanismo della rinascita è determinato dal desiderio per il sesso oppo-

sto: se entrerai nel grembo e proverai forte attrazione per il padre, allora rinascerai femmina, se invece è la madre che ti attrae allora diventerai un maschio; in ciascuno dei casi avvertirai una forte gelosia del genitore di sesso opposto che sta copulando con quello per cui tu provi desiderio. Le implicazioni di questo testo sono numerose. È innanzitutto evidente che ci troviamo di fronte a un'interpretazione trascendente del complesso di Edipo, una versione che già di per sé contiene una lettura freudiana. In secondo luogo, mostra che sono i bambini a scegliersi i genitori e che possono poi rimpiangere amaramente in vita questa decisione. Allo stesso tempo, questo fatto dà ai bambini una sorta di strana superiorità sui genitori.

Intanto il sacerdote che recita il *bardo* tenta in tutti i modi di dissuadere il defunto dall'entrare in uno dei grembi. Se purtroppo non dovesse riuscire, cercherà almeno di indirizzare l'anima vagante verso il grembo più adatto, seguendo criteri di posizione geografica, salute e condizione sociale. La scelta è difficile, perché i buoni grembi possono sembrare cattivi e viceversa.

Il testo allude a quelle tecniche yoga che, se praticate in vita, permettono poi di attraversare il *bardo* senza rischi, attuando la scelta giusta. Queste tecniche sono caldamente raccomandate ai monaci; si legge spesso che, a prescindere dai meriti religiosi di ciascuno, ci si troverà sempre ad affrontare gli spiacevoli aspetti del *bardo* se non si è dedicata sufficiente attenzione alla preparazione yogica atta a evitarlo. W.Y. Evans-Wentz, che introdusse il *Bardo thödöl* in Europa, si occupò di diffonderne anche il rimedio: lo yoga del trasferimento della coscienza.

Yoga per i morti

Nel 1935 usciva la prima traduzione inglese dei testi yogici tibetani del Lama Kaza Dawi Samdup, curata e presentata dal suo discepolo W.Y. Evans-Wentz; si componeva di due trattati relativi a quegli esercizi yoga che portavano al riconoscimento dello stato del *bardo* e che impedivano la rinascita:

il primo è «L'Epitome delle Sei Dottrine, cioè il Calore Psichico, il Corpo Illusorio, lo Stato di Sogno, la Chiara Luce, lo Stato dopo la Morte e il Trasferimento della Coscienza», il secondo è «Il Trasferimento della Coscienza».[27]

Gli esercizi preliminari prevedono meditazione e visualizzazione finalizzate a dimostrare che tutti i fenomeni sono illusori. L'adepto deve lavorare soprattutto sul sogno e sullo stato di sogno, arrivando a manipolare i contenuti dei sogni, mostrando così che ogni illusione è un prodotto della mente e può essere modificata dalla mente stessa.

La natura dello stato di sogno può essere compresa attraverso la scissione, la respirazione o la visualizzazione. La scissione si riferisce alla continuità della coscienza. Se non vi è rottura fra sogno e risveglio, tutti i fenomeni si mostrano continui e illusori come immagini oniriche. Tale metodo prova che la sostanza della realtà è inconsistente come la materia dei sogni. La respirazione consiste in una tecnica particolare che intensifica il realismo dei sogni, rendendoli convincenti come se fossero realtà sensibile. Questo metodo è l'esatto opposto del primo.

I metodi di visualizzazione sono quattro, intesi a circoscrivere l'attività onirica e a procedere in uno stadio ulteriore: il riconoscimento dello stato di sogno e la manipolazione dei contenuti dei sogni. L'adepto deve assumere una posizione attiva nei confronti dei sogni, reagendo energicamente verso qualunque cosa possa provocare emozioni. Per esempio, se il fuoco minaccia di bruciarlo, egli deve dire: «Che timore posso avere di un fuoco che esiste in un sogno?». Questo è sufficiente a neutralizzare il potere dell'illusione. Seguono poi istruzioni più elaborate: il fuoco onirico dev'essere trasformato in acqua, i piccoli oggetti in grandi oggetti, le cose singole devono trasformarsi in molte e le molte in una, ecc.[28]

Il resto del trattato è l'«Arte di Morire», preparatoria allo stato di *bardo*. All'adepto viene insegnato come riconoscere la Chiara Luce che sorge nella mente al momento della morte e come farsi assorbire dalla luce del Nirvana, evitando le illusioni del *bardo*. Tuttavia, nel caso non riconoscesse la Chiara Luce, l'adepto viene preparato a riconoscere le sequenze suc-

cessive del *bardo*; se poi non riuscisse a evitare la rinascita, seguirà le istruzioni per scegliere almeno il grembo giusto. È chiaro, comunque, che il viaggio intrapreso dallo yogin avviene in un altro mondo immaginario, preparatorio al *bardo*. Le fasi dell'insegnamento possono così riassumersi:

1. Il sogno è un prodotto della mente;
2. Il mondo che ci circonda è sogno e talvolta creazione mentale;
3. Il *bardo* è sogno e talvolta creazione mentale.

Le creazioni mentali sono illusioni. La mente, però, può astenersi dal produrre illusioni, ritirandosi nella propria vacuità, che è il Nirvana.

Il buddhismo popolare

Il buddhismo popolare ha prodotto innumerevoli storie di viaggi ultraterreni. Tra questi, i più straordinari, qualitativamente e quantitativamente, fanno parte della letteratura cinese. Uno dei modelli è il viaggio nel mondo sotterraneo di vari personaggi della mitologia buddhista, come Devadatta o il Bodhisattva Kuan-yin.[29]

Cominceremo con un racconto che eccelle solo per la sua meticolosità, inserito alla fine di una raccolta di storie, scritte nel 1597 da Lo Mou-teng. È la storia immaginaria di una spedizione alla Mecca avvenuta tra il 1405 ed il 1432, guidata dall'Eunuco Capo Cheng Ho, insieme al Maestro del Cielo taoista e all'Intendente di Stato buddhista. La trama è ecumenica e complicata. I marinai si sono persi. L'ufficiale Wang Ming parte all'esplorazione di una spiaggia scura e delle terre attigue a una città, la cui popolazione è un miscuglio genetico di esseri umani e animali di strane dimensioni. Tra essi, Wang trova la moglie defunta, ora consorte di uno dei delegati di Yama, il Signore dei Morti. Wang si rende conto allora di essere approdato nell'aldilà. Si fa passare per il fratello della sua ex moglie e visita l'Inferno, guidato dal nuovo marito di quest'ultima. Notevole è l'immagine del fiume di sangue e dei due ponti attraversati solo da chi è stato relativamente buono (i migliori vanno in Paradiso, ma di questi non ve ne sono

molti), mentre i malvagi annaspano nel sangue, lottando contro serpenti d'ottone e cani di ferro. Nel suo complesso, questo è uno scenario buddhista, che assume risvolti talora grotteschi: così la Dama Meng, che avrebbe il compito di preparare la Pozione dell'Oblio, una sorta di acqua del Lete che permette ai morti di reincarnarsi, qui diventa una vecchia prostituta che prepara un tè destinato a causare confusione mentale.[30]

Lungo una diga, dove un vento impetuoso getta l'acqua in faccia ai morti, scoraggiandoli ancora di più, si manifestano dieci categorie di fantasmi, che espiano così le colpe commesse: i Fantasmi del Vino, i Fantasmi della Povertà, i Fantasmi della Pestilenza, i Fantasmi Sconsiderati, i Fantasmi coi Denti Irregolari, i Fantasmi che Lottano per la propria Vita, i Fantasmi Mendicanti, i Fantasmi del Suicidio per Strangolamento, gli Spendaccioni e gli Avari.[31] Attraversata la porta del Palazzo della Radiosità Spirituale, Wang visita le dieci residenze reali che portano i nomi cinesi dei dieci inferni buddhisti; esse sono suddivise in purgatori per chi condusse una vita onorevole e inferni per coloro che offesero le otto virtù confuciane. Proseguendo la visita, Wang entra nell'ultima serie di diciotto inferni, dove punizioni tremende tormentano i peccatori; per fortuna egli si ferma all'ottavo, perché l'ospite di Wing Ming viene «chiamato per un affare urgente».[32]

Un altro testo cinese del XVI secolo, paragonato alla *Divina Commedia* di Dante, rientra nei capolavori della letteratura mondiale. Si tratta di *The Journey to the West* (*Hsi-yu chi*), incautamente attribuito allo scrittore Wu Cheng-en, ora accessibile ai lettori occidentali nella superba traduzione inglese di Antony C. Yu.[33] Come la *Commedia* dantesca, scrive Yu, «il *Journey* è al tempo stesso un magnifico racconto fantastico e una complessa allegoria, in cui il tema centrale dell'"approccio a Dio" del protagonista si dipana attraverso l'interazione delle dimensioni letterarie e figurative del lavoro».[34] Questo riguarda particolarmente quella parte del testo che narra del pellegrinaggio in India del monaco buddhista Hsüang-tsang (596-664), alla ricerca delle scritture del Buddha. Questa sezione del romanzo è stata definita come «allego-

ria buddhista»,[35] incentrata su un pellegrinaggio, non su un viaggio ultraterreno.

I viaggi ultraterreni, in chiave prevalentemente comica, abbondano invece nelle altre parti del racconto, dedicate alle avventure di un saggio taoista e immortale, decisamente insolito (che alla fine si converte al buddhismo), il Dio Scimmia o Grande Saggio Simile al Cielo.

Il Dio Scimmia gode di una posizione particolarmente privilegiata per visitare altri mondi: egli infatti è un abitante di altri mondi, nato da una pietra miracolosa in cima alla Montagna cosmica, in cui erano concentrate le essenze dei principi cosmici del Cielo e della Terra. Tali nobili origini ne fanno un essere divino dotato di poteri soprannaturali addirittura superiori a quelli delle divinità taoiste. Con la sua arma fallica, che può raggiungere le dimensioni di una montagna o ridursi alla misura di uno spillo e con le sue illimitate capacità di trasformazione, il Dio Scimmia scompiglia le divine dimore dei cieli taoisti; ogni tentativo di portarlo alle buone maniere fallisce. Quando poi egli mangia le pesche dell'immortalità e beve tutte le riserve dell'elisir celeste, il Cielo gli dichiara guerra.

Sarebbe impossibile elencare qui tutte le avventure di Scimmia in Cielo e in Terra. Alla fine, trasformatosi in pellegrino, diventa l'ambiguo compagno del monaco Hsuäng-tsang, alias Tripitaka, nel suo viaggio all'ovest.

Scimmia è un onnipotente sciamano, più antico degli dei, anche di quelli taoisti. D'altro canto «scimmia» è anche il sinonimo di mente nella meditazione buddhista, vecchio come il Cielo e la Terra, onnipotente e trasformista. Letto in questa chiave, il romanzo diventa un'allegoria buddhista del processo di sottomissione della propria mente, conformemente al principio del Mahayana che vede il mondo come trama illusoria della Mente.

Complesso e sottile, *The Journey to the West* trasmette molteplici messaggi a ogni tipo di lettore - da coloro che amano gli scherzi triviali di Scimmia a coloro che invece sono attratti dai significati nascosti dell'allegoria buddhista.

VII

Dal furore alla visione spirituale

L'estasi iranica

Sciamanismo iranico?

L'Iran antico, più ancora dell'India, era considerato dalla prestigiosa scuola tedesca di Storia delle Religioni (*religionsgeschichtliche Schule*) come terra d'origine dei viaggi ultraterreni. Non ci dilungheremo su questa teoria, ormai del tutto obsoleta. Basti dire che l'abbiamo confutata in un libro e in una serie di articoli, che hanno convinto anche Philippe Gignoux, uno dei maggiori specialisti di viaggi ultraterreni nella tradizione iranica.[1]

Il grande iranologo svedese Hendrik Samuel Nyberg, in un suo libro reso famoso dalla traduzione tedesca del 1938, curata da H.H. Schaeder,[2] affermava che la religione iranica prezoroastriana era dominata da comunità di guerrieri estatici, che realizzavano estasi sciamaniche e viaggi ultraterreni in un luogo celeste di canti rituali. Eccitandosi con l'*haoma*, essi entravano in un pericoloso stato di furore omicida (*aeshma*). In opposizione a questa confraternita maschile di guerrieri sciamani si inserisce la riforma di Zoroastro.

Per quanto riguarda l'*haoma*, sappiamo che il suo prototipo indo-iranico, il *soma*, era una potente droga, ricavata probabilmente dall'ovolo malefico seccato.[3] Tuttavia, quando si stabilirono definitivamente in quella che sarebbe diventata la loro patria, gli Iranici non disponevano più di quel fungo e dovettero cercare sostanze alternative. Una di queste era la

bangha, droga nota dall'Avesta, probabilmente ricavata dal giusquiamo (*Hyoscyamus niger*). Più tardi, il termine persiano *bang* viene a indicare soprattutto la canapa (*cannabis indica*).[4]

Lo storico greco Erodoto (V secolo a.C.) riferisce che gli Sciti, popolazioni indoeuropee imparentate con gli Iranici, che abitavano le zone a nord del Mar Nero, si riunivano in una tenda e respiravano il fumo prodotto dalla combustione dei semi di canapa.[5] Sembra accertato che, in epoche più antiche, anche gli sciamani altaici utilizzassero in tal modo la marijuana (*Cannabis sativa*); infatti, all'interno di una tomba altaica del II secolo a.C. sono stati trovati semi di canapa bruciati, accanto a un tamburo e a uno strumento a corde simile a quelli usati dagli sciamani siberiani duemila anni dopo.[6]

Analizzando l'Avesta, studiosi come Philippe Gignoux e Gherardo Gnoli sono giunti alla conclusione che in realtà la religione iranica affondava le sue radici nell'ideologia sciamanica. La tesi di Gnoli si basa sullo «stato di *maga*» citato nei *Gâthâ*, cioè gli inni di Zoroastro, che costituiscono la sezione più antica dell'Avesta. Secondo lo studioso italiano, il *maga gâtico* consiste in un'esperienza estatica che porta alla visione dell'unione con gli arcangeli zoroastriani, gli *amesha spentas* (Immortali Beati). Tale stato è definito come «illuminazione» (*cisti*), una forma di conoscenza trascendentale al di là del linguaggio e della percezione. La tradizione mediopersiana parla anche di visione spirituale, una visione psichica, incorporea (*mênôg*) opposta alla visione fisica (*gêtîg*).[7]

Gignoux preferisce invece spiegare lo sciamanismo iranico attraverso la psicologia zoroastriana piuttosto che attraverso fonti relative all'uso di droghe. Come Gnoli,[8] Gignoux analizza la terminologia dell'Avesta che si riferisce a un «veggente», generalmente descritto come «virtuoso» (*ashavan* e *ardây*), nel senso che egli può accedere nell'aldilà come i defunti virtuosi, pur restando ancora sulla terra. Gignoux crede inoltre che gli elementi sciamanici della dottrina zoroastriana sono legati alla concezione iranica dell'«anima libera», chiamata nell'Avesta «anima ossea» (*astvand ruvân*).[9]

Sebbene il problema dello sciamanismo antico-iranico sia

prettamente speculativo, ritroveremo alcune descrizioni di viaggi ultraterreni nella tradizione iranica più tarda, dai Sassanidi (226-640 d.C.) fino al X secolo.

La visione del sacerdote Kirdîr

Kirdîr fu sommo *môbad* (sacerdote) sotto numerosi sovrani; uomo di grande influenza a corte oltre che deciso persecutore degli eretici (fu il responsabile della disgrazia di Mani, che morì in prigione nel 276), egli ci ha lasciato alcune iscrizioni su pietra. Quella di Sar Mashhad, nel Fars, descrive il viaggio ultraterreno accordatogli dagli dei per verificare la verità del credo zoroastriano. L'iscrizione è piena di lacune e alcuni personaggi sono difficili da identificare. Sulla luminosa strada che porta al cielo, Kirdîr s'imbatte in una giovane donna, incredibilmente bella, che giungeva da est; questa dev'essere la sua *daêna*, l'immagine celeste del suo destino. Allora Kirdîr deduce di essere uno dei virtuosi, altrimenti la sua *daêna* sarebbe vecchia e brutta. La fanciulla conduce poi il suo doppio - secondo Gignoux la sua «anima ossea» - davanti agli dei. Uno di questi, probabilmente Rashnu, seduto su un trono dorato, tiene di fronte a sé una bilancia. Un altro personaggio, un cavaliere o un comandante, accompagna il doppio di Kirdîr e la sua *daêna* verso est. Essi vedono un trono dorato, un Inferno pieno d'insetti, un ponte «più largo che lungo» (probabilmente il ponte Cinvat) e finalmente il Paradiso, dove Kirdîr si ferma a mangiare pane e carne.[10]

Secondo Philippe Gignoux, la vista del doppio di Kirdîr è la chiave di tutto il racconto, definita dallo studioso francese come «sciamanica». Infatti, il doppio non è altro che l'«anima libera» di Kirdîr, la sua «anima ossea» proiettata fuori dal corpo.

Il viaggio del virtuoso Virâz

Il viaggio ultraterreno di Kirdîr si può comprendere meglio alla luce di resoconti molto più tardi, redatti nella lingua mediopersiana del X secolo d.C., ma basati su materiali più an-

tichi: le visioni di Vishtasp (il principe che protesse Zoroastro) e quelle di un certo Virâz. Tra le due, l'ultima è non solo più estesa, ma anche più autentica.[11]

In entrambi i casi, è dato particolare rilievo alla pozione che libera l'anima dal corpo, tradizionalmente nota come «*mang* di Vishtasp». La sua composizione a volte è descritta come mistura di *hôm* e *mang*, dove il *mang* è sinonimo di *bang*, la canapa; a volte, ed è il caso delle due visioni, è un miscuglio di canapa e vino.[12] Per tre giorni e tre notti Vishtasp vive in uno stato di pseudo-morte, durante il quale la sua anima attraversa il paradiso superiore di Garôdmân e visita il luogo della ricompensa postuma, dove cioè si trascorre il periodo tra la morte e il giudizio universale attraverso il fuoco.[13] Questo episodio avviene nel periodo della conversione di Vishtasp allo zoroastrismo; la fonte mediopersiana vi aggiunge che la mistura di *hôm* e canapa gli viene portata dall'Arcangelo Ashvahisht (Asha Vahishta).[14] Ogni defunto zoroastriano può raggiungere il paradiso superiore di Garôdmân, purché, tra i sette e i quindici anni, egli venga iniziato al rito detto Nawzôd.[15]

Il viaggio dell'anima del virtuoso Virâz è molto più elaborato. La tradizione fa risalire il Libro di Ardâ Virâz al tardo VI secolo d.C.,[16] anche se la sua redazione mediopersiana non è più antica del X secolo. Non vi sono comunque particolari ragioni di contestare la datazione tradizionale. Il racconto si colloca in un periodo di decadenza, seguito da un ritorno all'antica fede promosso dall'alto sacerdote Adurbâd î Mahraspandân (sotto il regno di Shapur II, 309-379), il compilatore dell'Avesta. Fereydun Vahman, il compilatore più tardo di questa Divina Commedia iranica, suggerisce che lo scopo della storia sia quello di stabilire un legame tra il viaggio ultraterreno di Virâz, implicita affermazione del credo zoroastriano, e la successiva riforma di Adurbâd.[17] Vi è infatti un altro testo persiano in cui Adurbâd deve sostenere una prova per verificare la veridicità della rivelazione di Virâz.[18] In tal caso, se il personaggio di Virâz avesse una qualche realtà storica, dovrebbe essere collocato nella prima metà del IV secolo d.C.

Eletto dall'assemblea per verificare la bontà dello zoroa-

strismo, Virâz è riluttante a bere la pozione di vino e canapa, soprattutto perché, da fervente mazdeo, egli si è sposato con le sue sorelle, sette delle quali protestano, piangendo e gridando. Le numerose allusioni alle virtù del matrimonio tra consanguinei (*xvêdôdah*) contenute in questo testo, rimandano alle pratiche sassanidi.[19] Questa è una caratteristica più recente del mazdeismo sassanide (probabilmente introdotto da un sacerdote dell'Iran occidentale, di nome Magi), che suggerisce il periodo tra il VI e il X secolo d.C. come data più plausibile per la composizione del Libro di Ardâ Virâz.

I sacerdoti rassicurano le mogli-sorelle: se tutto procederà come dovuto, egli sarà di ritorno dopo sette giorni. Tuttavia, lo stesso Virâz si prepara come per un viaggio di sola andata: esprime un desiderio ed esegue per sé i riti dei defunti. Infine si profuma, indossa nuove vesti, beve tre coppe di *mang* e si addormenta su un giaciglio. Per sette giorni viene sorvegliato dai sacerdoti mazdei e dalle sette mogli-sorelle. Allo scadere dell'ultimo giorno, l'anima di Virâz fa ritorno e il virtuoso si sveglia «allegro e gioioso», trasmettendo all'assemblea i saluti di Ohrmazd, degli Arcangeli, di Zoroastro, il fondatore della religione e di tutti gli dei e i defunti. Poi comincia a dettare il rapporto del suo viaggio nell'aldilà, che rappresenta il corpo centrale del Libro di Ardâ Virâz.

Appena lasciato il suo corpo, l'anima di Virâz venne ricevuta dagli dei Srosh e Adur. Insieme si innalzarono attraversando i tre stadi che costituiscono i pilastri della fede mazdea, lo *humat* (i buoni pensieri), lo *hûxt* (le buone parole) e lo *huwarsht* (le buone azioni). Così arrivarono al ponte Cinvat. Qui l'anima di Virâz rimase fino al terzo giorno. La ragione di tale indugio viene spiegata in un altro testo, lo *Hadôkht*, sul destino del morto. L'anima del virtuoso, uscita dal suo corpo, trascorre accanto a esso le prime tre notti, rallegrandosi per la libertà e cantando gli inni dell'Avesta in lode di Ohrmazd. Alla fine della terza notte, quando comincia ad albeggiare, «l'anima del virtuoso ha la sensazione di abitare nel cuore delle piante e di emanare profumo. Quando da sud spira un vento dall'intensa fragranza, è l'anima del virtuoso che soffia dalle narici».[20]

La trama del Libro di Ardâ Virâz procede parallelamente a quella dello *Hadôkht* e di altre opere mediopersiane, come il *Mênôk-i Khrat*, il *Dâdestân-i Dênîg* del sacerdote Mânushchihr e i *Brani Scelti* di suo fratello Zâtspram.[21] Al terzo giorno, una brezza profumata si leva dalla regione meridionale di Ohrmazd e la *daêna* del virtuoso, l'immagine «della sua fede religiosa e delle sue azioni», gli si presenta davanti sotto le sembianze di una giovane donna, di seno generoso, dita affusolate e pelle luminosa, più bella di qualsiasi altra donna mortale. La *daêna* spiega a Virâz le ragioni di questo suo aspetto: «Sono i tuoi buoni pensieri, le tue buone parole, le tue buone azioni e la bontà della tua religiosità. È grazie alla tua volontà e alle tue azioni che io sono così splendida, buona, profumata, vittoriosa e senza macchia».

Poiché Virâz è un uomo meritevole, quando passa sul ponte Cinvat, questo si allarga fino a raggiungere l'ampiezza di nove lance; al passaggio del virtuoso, le anime dei virtuosi celesti si inchinano e il dio Rashn, che tiene in mano una bilancia d'oro per pesare le azioni del defunto, appare davanti a lui.

In seguito, prima di guidarlo attraverso il Paradiso e l'Inferno, Srosh e Adur gli fanno visitare l'*hammestagân*, il Purgatorio, dove attendono la resurrezione coloro le cui buone e cattive azioni si equivalgono e che intanto sono puniti da un'alternanza di caldo e freddo. Poi i tre si avviano ai tre gradini che conducono al cielo; il primo conduce al livello delle stelle, che corrisponde allo *humat*, i buoni pensieri. Qui dimorano i rilucenti virtuosi, seduti su troni luccicanti; essi furono buoni e pii durante la vita terrena, però non recitarono le preghiere mazdee, non osservarono la regola dei matrimoni fra consanguinei e non praticarono «autorità, sovranità ed egemonia».

Il secondo gradino porta al livello della Luna, che corrisponde allo *hûxt*, le buone parole; qui abitano quei virtuosi che fecero tutto tranne che recitare preghiere e sposare le proprie sorelle. Il terzo gradino conduce al livello del Sole, che corrisponde allo *huvarsht*, le buone azioni, ove dimorano virtuosi ancora più perfetti. Oltre questi tre cieli vi è un quarto

livello, la «luce infinita» (*anagra raoça*), la sede del Paradiso di Ohrmazd. Qui è già stato preparato un posto per il virtuoso Virâz.

Vahman, il grande Arcangelo, prende Virâz per mano e lo presenta ai cortigiani del dio sovrano; queste sono le «anime ossee» di Zoroastro, Vishtasp e altri capi religiosi con i loro principali sostenitori. Alla fine egli viene presentato a Ohrmazd in persona, che lo saluta benevolmente e poi ordina agli dei Srosh e Adur di mostrargli come vengono ricompensati i buoni e puniti i malvagi. I criteri su cui si basa la gerarchia delle anime buone, secondo i quali Zoroastro accorda la ricompensa postuma, non sono certo più bizzarri ai nostri occhi di quelli incontrati in Oceania (vedi sopra, cap. II). Ad esempio, possono accedere al livello più alto quelle donne che «soddisfarono i loro mariti e signori e furono a loro sottomesse, rispettose e obbedienti»;[22] un'altra azione meritoria che apre le porte del Paradiso è l'ammazzare molti rettili, creature di Ahriman, l'antagonista di Ohrmazd[23]. Inoltre, secondo la religione mazdea, non è bene versare lacrime sul defunto, perché quelle lacrime si riverserebbero nel grande fiume dell'aldilà e le anime dei morti incontrerebbero maggiori difficoltà nell'attraversarlo.

La seconda parte della storia è molto più interessante, soprattutto perchè ci rivela i fondamentali antagonismi su cui si basa l'aldilà: Ohrmazd contro Ahriman è come Essere contro Non Essere, Paradiso contro Inferno, Bene contro Male, Sud contro Nord. A livello di sensibilità fisica, è chiaro che il zoroastrismo traduce questa serie di opposizioni binarie in termini olfattivi, per esempio Profumato contro Maleodorante.

Così, quando Virâz ritorna al ponte Cinvat per assistere al destino dei malvagi, la prima cosa che nota è che sulle anime cattive soffia un «vento maleodorante» proveniente da nord, la direzione dei demoni di Ahriman. «E in quel vento egli vide la sua religiosità (*daêna*) e le sue azioni sotto le sembianze di una prostituta nuda, corrotta, lurida, con le ginocchia deformi e le natiche sporgenti».[24] La struttura dell'Inferno, simmetrica a quella del Cielo, si configura come quattro livelli sotterranei. L'Inferno è scuro come la pece, stretto «e tal-

mente fetido, che chiunque riceva quel vento nelle nari, si dibatte, trema e cade».[25] Le colpe più gravi sembrano quelle sessuali, ma ve ne sono altre. Nell'Inferno troviamo sodomiti, donne che toccarono acqua e fuoco durante il loro ciclo mestruale, uomini che si accoppiarono a donne durante il ciclo mestruale, adultere, coloro che urinarono stando in piedi, donne che litigarono con i loro mariti e signori, ladri e maestri del male, macellai di bestiame, streghe, eretici, coloro che non fecero il bagno rituale, contaminando così l'acqua e il fuoco, coloro che testimoniarono il falso, apostati, ecc.

La quantità di crimini legati all'inquinamento è davvero impressionante, così come la frequenza con cui ricorrono punizioni di tipo olfattivo. Per molti di questi infelici infatti, il castigo consiste nell'ingozzarsi di escrementi. In fondo all'Inferno, diametralmente opposto al paradiso di Ohrmazd, si trova l'Inferno di Ahriman, descritto come un luogo «pericoloso, spaventoso, doloroso, dannoso, fetido, scurissimo»; tra le punizioni più severe di questa dimora del male ritroviamo il fetore.[26] Questa parte della storia è piuttosto ripetitiva. Vi sono elencate le varie categorie di trasgressori che abitano i livelli superiori dell'Inferno. Tale inserimento vuole probabilmente dare grande risalto al più abominevole dei peccati. Infatti vi troviamo una donna che si taglia in continuazione il seno con un pettine di ferro (e il petto sembra sempre ricrescere), perché aveva peccato contro il suo signore e marito «curando la propria bellezza e prostituendosi con i mariti delle altre»; un'altra ancora lecca un forno rovente che tiene in mano, perché aveva la lingua tagliente e litigava con il suo signore e marito. Costei era inoltre «disobbediente e non acconsentiva ad avere rapporti sessuali ogniqualvolta egli lo desiderasse».[27] Come se non bastasse, troviamo in seguito una serie di donne, sporche e maleodoranti, appese a testa in giù, nella cui bocca e narici viene continuamente versato «il seme di ogni sorta di demoni»; questo per aver rifiutato di soddisfare i piaceri dei propri mariti.[28] Il luogo abbonda di adultere, molte delle quali abortirono con l'inganno o commisero addirittura l'abominevole crimine di truccarsi.

Dopo aver lasciato l'oscura, fetida dimora di Ahriman, Vi-

râz viene nuovamente condotto davanti ad Ohrmazd, che è pura luce, senza corpo. Questo episodio sembra risentire della pressione esercitata dai musulmani per il loro rifiuto di antropomorfizzare Dio; vi si può forse riconoscere una certa influenza delle leggende musulmane del *mi'râj*, cioè l'ascesa al cielo di Maometto, che riferiscono del viaggio ultraterreno del profeta e, come tali, avevano certamente affascinato i redattori del Libro di Ardâ Virâz del X secolo, forse addirittura stimolati nell'esecuzione della loro fatica letteraria.

VIII

Stregoni greci

Navigare tra le dee

Per la tradizione letteraria occidentale, fu il narratore cieco Omero (vissuto, secondo la leggenda e le ipotesi, intorno all'VIII secolo a.C.) ad avviare quel genere definito dal Medioevo latino come *peregrinatio*, da intendersi piuttosto come il vagare, l'errare di luogo in luogo, non come pellegrinaggio in senso stretto. Il viaggio per mare, che poi conduce in luoghi straordinari e spesso ultraterreni, è riportato da molte tradizioni. Basti citare gli *imrama* celtici (racconti di navigazione), che certamente precedono i viaggi di Sinbad il Marinaio, poiché gli Arabi erano restii a navigare o a costruire navi. (Secondo Amr ibn el-As, l'astuto generale che conquistò l'Egitto, è possibile tenere a bada un paese rinchiudendo tutti i nemici nelle fortezze, ma com'è possibile conquistare il mare, se non ci sono che onde?)

Ulisse, l'eroe omerico, il guerriero che veniva da Itaca e che aveva preso parte alla guerra di Troia, stava tornando in patria, dalla fedele sposa Penelope, sulle sue navi scure. Ma gli dei decisero che prima di terminare il suo viaggio, avrebbe dovuto passare attraverso molte avventure. Portò la morte presso i Ciconi; visitò i Lotofagi, che si cibano del «frutto del loto, dolce come miele», che porta all'oblio del passato e dà forte assuefazione, così che essi vivono solo per mangiarne di più; riuscì a sfuggire con astuzia al feroce destino che lo

aspettava nella grotta di Polifemo, il gigantesco ciclope con un solo occhio. Tali luoghi non appartengono in senso stretto a questo mondo, quindi il viaggio di Ulisse va inteso – e lo è stato – come semplicemente simbolico.

Le sue avventure, dopo un inizio così marcato da aspetti maschili come la guerra, prendono una svolta imprevedibile: Ulisse visita le Madri. Per prima compare «Circe dai capelli intrecciati», figlia del Sole e sorella del mago Aietes. Con l'aiuto di una pozione e di una bacchetta magica, Circe trasforma in porci i compagni di Ulisse. Egli però riesce a salvarsi grazie all'intervento del dio Ermes che gli dà l'erba della virtù, la misteriosa pianta *moly* «nera alla radice», ma dal fiore bianco latte. Allora Circe decide di rendere ai compagni di Ulisse il loro aspetto umano, ma più giovane e attraente di prima. Alla fine, sebbene riluttanti, essi dovranno abbandonare l'incantevole terra della maga.

Ulisse incontrerà poi Calipso, la ninfa aggraziata e potente, che lo tratterrà sulla stupenda isola di Ogigia, «forzato amante di una donna desiderosa».[1] Dopo sette anni di vita in comune, l'addio non sarà facile. Sulla rotta verso casa Ulisse fa naufragio nel paese dei Feaci; qui viene soccorso da Nausicaa «dalle bianche braccia», la figlia del re Alcinoo.

Anche se Circe e Calipso sono dee e Nausicaa ne condivide la grazia e la bellezza, i loro episodi non vanno interpretati necessariamente come ultraterreni. Molto probabilmente le «dee» erano l'emblema di una società matriarcale, che preesisteva all'arrivo delle popolazioni indoeuropee, di cui Ulisse era un successore.

Se ci atteniamo a Marija Aleskaité Gimbutas, la grande archeologa estone-americana, ora residente a San Francisco, l'Europa precedente alle invasioni indoeuropee (che lei chiama «Vecchia Europa»), ebbe, durante i ventimila anni che vanno dal Paleolitico al Neolitico, «una cultura matriarcale e probabilmente matrilineare, agricola e sedentaria, egualitaria e pacifica».[2] I manufatti mostrano che, dalla sponda orientale del Mar Nero e del Mediterraneo fino all'Egeo e all'Adriatico, era venerata una dea, la cui formosità stilizzata – un'eredità delle «Veneri» steatopigie del Paleolitico – enfatizzava

gli attributi della fertilità. Fra il 7000 ca. e il 3500 ca. a.C., gli abitanti della Vecchia Europa svilupparono una complessa civiltà. Costruivano piccoli centri urbani, lavoravano il rame e l'oro per farne utensili e ornamenti, usavano perfino una rudimentale forma di scrittura. Talvolta la dea era rappresentata come uccello acquatico o donna-serpente; spesso era associata a vari animali, al toro, al cane, all'orso, al cervo, al caprone, all'ape, alla farfalla, alla tartaruga, alla lepre e all'istrice. Le sue statuette presentavano talora le curiose sembianze di donna steatopigia, con lungo collo simile a quello di un uccello, oppure quelle di fallo (dove le natiche rappresentavano i testicoli).

Durante il terzo millennio a.C., la cultura della Vecchia Europa legata al culto della divinità femminile venne bruscamente sostituita dalla cultura patriarcale degli Indoeuropei, pastori semi-nomadi, i cui valori erano distruzione, guerra e violenza e si fondavano su un codice comportamentale prettamente maschile. Gli Indoeuropei giunsero a ondate. Verso il 2000 a.C., la Grecia fu sopraffatta, le città aperte furono sostituite dai nuovi arrivati con città cinte da mura. Le divinità femminili autoctone furono trasformate in consorti o in divinità maschili oppure reinterpretate come esseri mostruosi.

La guerra di Troia può essere vista come compendio della cultura e degli usi indoeuropei. Il fatto che Ulisse, durante il suo vagare per le isole, incontri le affascinanti dee della civiltà della Vecchia Europa, vuole testimoniare lo scontro fra due sistemi di valori diametralmente opposti; la poetica di Omero, che ovviamente appartiene alla stessa cultura conquistatrice di Ulisse, non può che tramandarci una versione distorta degli eventi. Che io sappia, nessuno ha mai provato a rettificare la prospettiva di Omero, prima di Elémire Zolla, in un recente saggio.[3]

Dal punto di vista della cultura della Vecchia Europa, Ulisse era ovviamente un criminale, uno scaltro assassino con le sue navi nere, pronto a saccheggiare e a seminare morte ovunque andasse. Se Omero ci ha dato un'idea ben chiara di come Ulisse vedeva le «dee», com'era visto lui da esse? Zolla si pone tale legittimo interrogativo e cerca di risolverlo inda-

gando in altre culture. Perché immedesimarci solo nella posizione degli invasori e stupratori, come Ulisse e i suoi uomini, e non considerare anche la posizione di una donna devota nei confronti di chi le si impone e la violenta? Troviamo un simile approccio nell'autobiografia leggendaria di Yeshe Tsogyel,[4] una dei primi discepoli di Padmasambhava, l'apostolo tibetano di Buddha.[5] Yeshe era una bellissima principessa tibetana che si sottopose alle più severe privazioni e mortificazioni per raggiungere la perfezione buddhista. Purtroppo però, per la bellezza della sua persona e dei suoi ornamenti, fu assalita da pretendenti, stupratori e ladri; inoltre, a causa del suo ascetismo, fu anche assalita dai demoni.

Il padre, furioso per la sua determinazione a non voler prendere marito, la caccia via, dicendo alle frotte di pretendenti che «il primo che riuscirà a metterle le mani addosso, potrà averla».[6] Uno di questi riesce ad afferrarle il seno, tentando di portarla via, ma lei punta le gambe «contro un masso e i suoi piedi vi affondano come nel fango».[7] Altri riescono poi a denudarla e a colpirla con una frusta ricoperta di punte di ferro. Quando cerca di spiegare il suo punto di vista, la ragazza riceve lo stesso tipo di risposta che avrebbe potuto darle Omero: «Ragazza, tu hai un bel corpo esteriormente, ma corrotto all'interno».[8]

Fortunatamente, il Buddha delle dieci direzioni sentì i suoi lamenti; un ebbro torpore s'impadronì degli uomini che la stavano torturando e portandola via, permettendole così di fuggire. Per la mentalità patriarcale di Omero, la determinazione di Yeshe Tsogyel nel seguire il sentiero di Buddha, sarebbe apparsa sospetta; l'aiuto sovrannaturale che la ragazza ricevette sarebbe stato visto come una specie di magia.

Dopo aver ricevuto le istruzioni dal suo Guru, Yeshe partì come mendicante per la valle del Nepal, dove però venne assalita da sette briganti. Allora depose di fronte a loro tutto il suo oro, come se fosse un'offerta per il *mandala*, e spiegò loro che tutto, nel mondo, è illusione. I briganti si convertirono e furono liberati dal vincolo della trasmigrazione.

La donna subisce poi un altro assalto, questa volta da parte di demoni. Questo episodio ricorda molto da vicino la storia

di Circe. Nella sua *Vita di sant'Antonio*, il vescovo di Alessandria d'Egitto Atanasio, vissuto nel IV secolo, ha descritto le tentazioni nel deserto, da parte di demoni che avevano assunto seducenti sembianze femminili. È una delle storie più famose degli ultimi 1500 anni. In *La vita segreta e i canti di Yeshe Tsogyel*, la donna viene tentata da demoni dall'aspetto di «giovani belli e affascinanti, dall'aspetto distinto, gradevolmente profumati, ardenti di desiderio, forti e capaci; a una ragazza basta semplicemente guardarli per sentirsi turbata». Essi le raccontano storie oscene, le fanno proposte sessuali mostrandole i genitali, abbracciandola, palpandola, accarezzandole la vagina, baciandola, «praticando ogni sorta di approccio seduttivo». L'intensità della meditazione di Yeshe è però così forte da trasformarne alcuni in vacuità, altri in «neri cadaveri, vecchi curvi e deboli, lebbrosi, ciechi, deformi, o creature stupide e orrende».[9] Qui ci troviamo di fronte a una storia che ci ricorda l'episodio in cui i volgari compagni di Ulisse vengono trasformati in porci.

Ma cosa c'è di male nell'essere tramutato in un suino? Zolla ci dimostra che, in certi luoghi, questa è l'esperienza ultima.[10] Gli antropologi hanno classificato le diverse popolazioni in «coloro che amano i maiali» e «coloro che odiano i maiali». L'ebraismo e l'islamismo vietano il consumo di carni suine. Al contrario gli Indonesiani amano moltissimo questi animali. In alcune zone dell'arcipelago, vengono date ai bambini coppie di porcellini con cui condividono l'infanzia. Sull'isola indonesiana di Bali, se durante una festa qualcuno viene posseduto da spiriti-maiali, imitandone il verso e il comportamento, è un evento particolarmente lieto. Non è escluso che Circe, una donna che apparteneva alla civiltà pacifica della Vecchia Europa, intendesse piuttosto fare un favore ai compagni di Ulisse. Ciò che ne seguì fu uno degli innumerevoli, autentici equivoci antropologici: Circe fu scambiata per una strega. Per quanto la riguardava, Circe aveva tutte le ragioni di tenere lontani questi uomini violenti e incontrollati, che lei aveva certamente valutato per quello che erano, cioè invasori e stupratori indoeuropei.

Circe nell'Odissea conosce l'ubicazione dell'Ade: oltre le correnti di Oceano, là dove «le acque del Flegetonte e del Cocito, un ramo dello Stige, confluiscono nell'Acheronte».[11] La donna disse a Ulisse che, raggiunto quel luogo, avrebbe dovuto scavare una fossa e versarvi offerte di idromele, vino e acqua per i defunti; in questo modo avrebbe richiamato il fantasma dell'indovino Tiresia, che gli avrebbe predetto il futuro ed egli in cambio doveva promettergli che, una volta a Itaca, gli avrebbe sacrificato un caprone completamente nero. Circe consigliò poi a Ulisse di sacrificare un caprone e una pecora neri al suo arrivo nell'altro mondo, il cui sangue avrebbe attirato gli spiriti; egli però avrebbe dovuto tenerli lontani con la sua spada, fino all'arrivo dello spirito di Tiresia. Ulisse, proprio come una guida di anime, fece tutto ciò che la sciamana gli aveva detto. Ha così inizio una delle parti più enigmatiche dell'*Odissea*: la *Nekyia*, cioè la «scena dei morti», nel Libro XI.

Appena il sangue della pecora sgozzata sgorga nella fossa, gli spiriti cominciano ad affollarsi: «Vergini e spose, vecchi dal lungo e malvagio passato e tenere fanciulle col dolore ancora vivo nel cuore; vi erano poi molti uomini morti in battaglia, con le ferite evidenti delle lance di bronzo e l'armatura insanguinata sul loro corpo». Questi sono i *bioithanatoi*, coloro che morirono di morte violenta e non ricevettero adeguata sepoltura. Uno di loro è Elpenore, un vecchio compagno di Ulisse che cadde dal tetto della dimora di Circe perché si dimenticò di usare la scala; ora chiede di essere sepolto, per timore di portar sfortuna a Ulisse. Non appena l'indovino Tiresia riferisce a Ulisse il suo messaggio, assicurandogli che alla fine avrebbe raggiunto la sua isola natia, compare Anticlea, la madre dell'eroe. Il suo desiderio di compagnia nell'Ade la rende estremamente loquace. In seguito, dagli oscuri meandri dell'Ade, un gruppo di donne si raccoglie attorno alla pozza di sangue. Ulisse, al contempo apprendista sciamano e ospite di una folta schiera di celebrità defunte, permette loro di bere quel sangue solo una alla volta, in modo da poterle

interrogare individualmente. Dopo aver ottenuto una serie d'informazioni da uomini e donne insigni della Grecia pre-omerica, rendendoci partecipi di tutti i pettegolezzi appresi, Ulisse assiste alla processione dei defunti, conclusasi con alcuni dei tormenti infernali: Tizio, che aveva recato oltraggio a Leto, amante di Zeus, era punito da due aquile che gli divoravano il fegato; Tantalo, circondato dall'abbondanza, non poteva bere né mangiare; Sisifo sospingeva senza sosta un macigno su un colle finché, esaurite le forze, rotolava giù con esso. L'ultimo ospite dello spettacolo sciamanico è Ercole, dopo di che Ulisse e i suoi compagni s'imbarcano in tutta fretta.

Virgilio, il poeta latino nonché ideologo della grandezza di Roma sotto l'imperatore Augusto, imitò la scena della *Nekyia* omerica nel VI Libro dell'*Eneide*, il poema epico che narra la *peregrinatio* di Enea, l'eroe troiano che s'insediò nel Lazio e fondò Roma. Ancora più enigmatico della *Nekyia* di Omero, il VI Libro dell'*Eneide* riflette tutti i cambiamenti apportati all'escatologia tradizionale in età imperiale.

W.F. Jackson Knight, nel suo *Elysion: On Ancient Greek and Roman Beliefs concerning a Life after Death*, pubblicato postumo,[12] dimostra che nella Grecia antica vi erano due distinte credenze circa gli spiriti dei morti: normalmente, essi sopravvivevano in un Ade oscuro, ma nel caso di personaggi particolari - gli «eroi», cioè celebrità locali, personaggi mitologici, grandi guerrieri, indovini o sovrani - il loro *spirito* rimaneva sulla terra e interferiva nelle umane vicende. Nella Grecia pre-omerica, gli spiriti si manifestavano come *kêres*, «piccole creature volanti, simili a insetti». In Omero, i *kêres* sono piccoli diavoli. Nell'*Iliade* un *kêr* implacabile minaccia gli uomini (XVIII.535-7).[13] I fantasmi generici dei Romani erano i mani (ma ne esistevano anche altre categorie), che ritornavano sulla terra in occasione di feste particolari, come i Parentalia o i Rosalia.[14]

In Grecia, i defunti ricevevano offerte sacrificali periodiche. Sono state ritrovate tombe collegate con l'esterno da un condotto aperto sul soffitto, in modo che le libagioni potessero raggiungere il morto, forse tramite l'anima corporea, ali-

mentata da vari tipi di cibo (nell'*Odissea* il sangue svolge tale funzione per le anime vampiro). I morti disponevano di un focolare (*eschara*) ove ricevevano offerte di vivande crude, miele, latte, dolci. La religione greca distingue con estrema chiarezza i sacrifici per gli dei da quelli per i morti. Gli dei dell'Olimpo infatti possedevano altari e su di essi venivano bruciate le offerte sacrificali; i nomi stessi dei sacrifici sono diversi per i due casi.[15]

Gli eroi, venerati come defunti, non come divinità, avevano sacrari dovunque. Tale culto era volto a renderli propizi, spesso a impedir loro di provocare danni; talvolta li si invocava in aiuto. Tra gli eroi più noti c'erano Elena di Troia, Teseo, Anfiarao, Trofonio, Achille, Diomede,[16] Aiace, gli Atrìdi, gli Eàcidi, i successori di Tideo e Laerte,[17] e molti altri.

In Grecia vi erano anche oracoli nei quali uno speciale addetto evocava i defunti per predire il futuro al cliente. Procedure e metodi erano diversi. Lucano (39-65 d.C.), nel VI Libro del suo *Pharsalia*, descrive una procedura detta *nekyomanteia* o «oracolo del cadavere», che consisteva nella temporanea rianimazione del corpo di una persona morta da poco.[18] Molti veggenti erano, però, chiamati *psychomanteis* o *psychopompoi*, «guide delle anime». Come nella scena della *Nekyia* dell'*Odissea*, l'evocazione avveniva in uno dei vari ingressi dell'Ade: a Eraclea, a Tainaro, ad Averno. Poteva anche effettuarsi per «incubazione» in un santuario,[19] o altrimenti per intervento di un fantasma che indicava al veggente il luogo in cui sacrificare il tradizionale montone nero.[20] Era anche praticata una forma di divinazione popolare nota come *engastrimythos*, in cui, forse un ventriloquo, simulava dialoghi con i defunti.[21] Tali fenomeni legati al ventriloquio vanno ancora studiati a fondo e confrontati con l'analogo aspetto delle cerimonie sciamaniche.

Secondo Pierre Boyancé, i pitagorici indagavano sul destino postumo dei loro morti seguendo un metodo divinatorio piuttosto insolito, chiamato *alektriomanzia*. Su un tavolo venivano tracciati dei riquadri contenenti le lettere dell'alfabeto, e all'interno di ciascuno si ponevano alcuni semi. Dopo aver formulato il relativo incantesimo, si posava sul tavolo un

gallo bianco, e le lettere venivano lette nell'ordine in cui l'animale beccava i semi. Resta sconosciuta l'interpretazione dell'oracolo.[22]

L'evocatore di anime per eccellenza era il dio Ermes. Si diceva che fosse nato sul Cyllene, un monte dell'Arcadia. Egli era associato a pietre e rocce e il suo simbolo era il fallo, eretto sulla *herma*, una sorta di pilastro fallico. Egli veniva spesso rappresentato con due o tre corpi e tre teste (tricefalo), ed è probabilmente per questa ragione che il dio egizio-ellenistico Ermes-Thot fu chiamato *trismegisto*, ossia «tre volte grande». Una delle funzioni principali di Ermes era quella di *psychopompos*, colui che conduce le anime all'Ade (vedi *Odissea* XXIV.5). Al tempo stesso era anche *psychagogos*, che riportava le anime in questo mondo per brevi apparizioni, o forse per reinserirle in nuovi corpi. Talvolta, come nel caso del dio egizio Thot[23] o dell'iranico Rashnu (vedi sopra, cap. VII), Ermes pesava su una bilancia l'anima del morto (*psychostasia*). In qualità di guida del fatuo popolo dei Sogni, egli aveva anche il compito di aver cura dell'anima durante il sonno.[24]

Un altro sistema per entrare in contatto con i fantasmi degli eroi era l'incubazione, ottenuta addormentandosi in un dato luogo dopo particolari preparazioni rituali. L'incubazione veniva praticata presso l'oracolo di Anfiarao, vicino a Tebe, citato da Pindaro ed Erodoto (V secolo a.C.), presso l'oracolo di Trofonio a Lebadea in Beozia (vedi sotto) e, dal 500 ca. a.C., presso l'oracolo di Asclepio a Tricca in Tessaglia e a Epidauro.[25]

Pindaro ci informa (*Pythiae* III.1-58) che Asclepio, il famoso *heros iatros* - «eroe guaritore» -, era figlio di Apollo e dell'infedele mortale Coronide.[26] Come Achille, egli era un semidio ed era mortale. Zeus, in un momento di rabbia, lo colpì con la folgore, per punire il suo talento di guaritore: «I morti diminuivano continuamente, perché Asclepio li guariva».[27] Quando morì, anch'egli, come Ercole, fu ammesso nel pantheon divino;[28] nei templi a lui dedicati, Asclepio continuava a guarire, inviando ai pazienti sogni il cui significato veniva interpretato da un medico.[29]

Tra le molte testimonianze e iscrizioni con invocazioni agli oracoli guaritori, ricordiamo in particolare quella di Epidauro.[30] Asclepio si manifestava nei sogni dei pazienti come una visione (*opsis*), promettendo loro la guarigione[31] e prescrivendo varie cure, alcune droghe medicinali e altri metodi, come il camminare a piedi nudi.[32] Le iscrizioni sono generalmente succinte: «Un uomo con una pietra nel membro. Egli ebbe un sogno. Gli sembrava di giacere con un bel ragazzo e quando emise il liquido seminale, anche la pietra venne espulsa, egli la raccolse e se ne andò tenendola in mano».[33] Alcune riportano sogni sciamanici legati allo smembramento e alla rinascita:

Aristagora di Trezene. Costei aveva una tenia nel ventre, si addormentò nel tempio di Asclepio a Trezene ed ebbe un sogno. Le sembrava che i figli del dio, che in quel momento non era presente, ma si trovava a Epidauro, le tagliassero la testa; non riuscendo però a rimetterla a posto, essi inviavano ad Asclepio un messaggero, chiedendogli di tornare. Intanto spuntò il giorno e il sacerdote vide chiaramente la testa staccata dal corpo. Al calar della notte, Aristagora ebbe una visione. Le sembrava che il dio fosse tornato da Epidauro e le riattaccasse la testa sul collo. Poi le apriva il ventre, toglieva la tenia e la ricuciva. Da quel momento la donna si sentì bene.[34]

I cani sacri di Asclepio potevano curare le ferite leccandole e il suo serpente si manifestava nei sogni, facendo talvolta strane cose: «Nicassibula di Messene per avere figli si addormentò nel tempio ed ebbe un sogno. Le sembrava che il dio le si avvicinasse, seguito da un serpente strisciante; ella ebbe rapporti sessuali col serpente. Nel giro di un anno ebbe due figli».[35]

Il rituale preparatorio all'incubazione nei templi di Asclepio era semplice: il paziente doveva bagnarsi in acqua fredda e offrire sacrifici.[36] La guarigione non era l'unico scopo dell'incubazione. Nella grotta di Trofonio a Lebadea, a nove miglia da Cheronea, sulla strada per Delfi, l'eroe rilasciava rivelazioni tramite voce o visioni. I riti preliminari sono descritti dettagliatamente da Pausania nella sua *Guida alla Grecia* (IX.39.4). Il postulante deve trascorrere alcuni giorni in un edificio accanto al santuario, bagnandosi nelle acque dell'Herkyna e cibandosi di animali sacrificati per lui, in modo

che l'apposito indovino leggesse nelle interiora se Trofonio l'avrebbe ricevuto favorevolmente. Solo l'ultimo sacrificio, quello del caprone, è decisivo. Se questo pronostico è buono, allora il postulante si prepara ulteriormente per la sua «discesa» nel santuario (*katabasis*), che simboleggia la discesa nell'Ade. Due ragazzi del luogo, chiamati Hermai (Hermes era colui che guidava le anime), l'avrebbero immerso di notte nelle fredde acque dell'Herkyna; poi egli avrebbe bevuto dalle due sorgenti chiamate Lete e Mnemosine, Oblio e Memoria. Di queste si è trovata menzione anche su antichi amuleti d'oro destinati ai defunti, cui si tende ad attribuire origini orfiche.[37]

Dopo aver venerato una statua nascosta di Trofonio, il postulante indossa una tunica e calzari di lino e poi scende fino all'ingresso della grotta servendosi di una scaletta. Di qui egli penetra nell'angusta apertura, dapprima con i piedi, tenendo in mano dolci al miele - il cibo dei morti. Il simbolismo di questo rito suggerisce che l'officiante riceverà determinate informazioni se, e solo se, entrerà nel grembo della terra come defunto. Per comunicare con i fantasmi, è necessario diventare fantasmi.

Lampriade, il fratello del filosofo platonico Plutarco di Cheronea (50-120 ca. a.C.), fu probabilmente sacerdote del santuario di Trofonio. Se così fosse, egli poteva accedere alla preziosa biblioteca di tavolette lignee, che riportavano i resoconti delle diverse esperienze vissute da chi era entrato nella grotta. Tali documenti venivano poi raccolti e messi da parte dai sacerdoti. In tal caso, la storia raccontata da Plutarco nel trattato *Sul Demone di Socrate* potrebbe almeno in parte basarsi su prove reali. Il suo eroe si chiama Timarco di Cheronea. Sceso nella grotta per interrogare il dio sulla natura del *daimon* di Socrate, egli viene guidato attraverso il purgatorio. Daremo in seguito un ampio commento delle visioni di Timarco. Basti qui dire che, nella grotta nera come pece, questi riceve un colpo violento sul capo, che allenta la sue giunture craniche per farne uscire liberamente l'anima. Quest'idea dell'anima che esce dal cranio è davvero sorprendente; ne abbiamo testimonianze in ambito sciamanico e soprattutto indo-ti-

betano.[38] Liberatasi così dal corpo, l'anima di Timarco si dilata felice come una vela al vento, ascoltando la musica dei pianeti e osservando le stelle fluttuanti come isole in un oceano d'aria. Alla fine del viaggio ultraterreno, l'anima viene di nuovo compressa dolorosamente nel cranio.[39]

Apollonio di Tiana, un «uomo divino» (*theios aner*) dell'età ellenistica, le cui gesta furono descritte da Filostrato prima del 217 d.C., consultò due volte l'oracolo di Trofonio. Hans Dieter Betz fa notare che:

stando a quanto dice Filostrato, è evidente che il postulante non scende semplicemente nella cripta, ma scende in realtà nel mondo sotterraneo. Durante la discesa, egli tiene in mano dei dolci per placare i pericolosi serpenti dell'aldilà che vogliono attaccarlo. Tale discesa viene ora chiamata *kathodos*, la definizione tradizionale dei viaggi nel mondo sotterraneo. Al suo ritorno, "la terra lo riporta in superficie" (Filostrato, *Vita di Apollonio*, 8.19). Tali ritorni avvenivano in prossimità di luoghi lontani, oltre la Locride o la Focide, ma la maggior parte di chi consultava gli oracoli emergeva entro i confini della Beozia.[40]

Luciano, lo scrittore satirico del II secolo, scrisse una *Nekyiomantia* (evocazione dei fantasmi), basata sulla *Nekyia* di Menippo di Gadara (III secolo a.C.), ormai perduta, in cui compare nuovamente la grotta di Trofonio. Anche in questo caso essa si presenta come ingresso del mondo sotterraneo. Il mago Mithrobarzane mostra a Menippo come tornare dall'Aldilà in Grecia, usando la grotta di Trofonio.[41]

Gli sciamani greci o iatromanti

L'antica divinità femminile della civiltà matriarcale della Vecchia Europa fu conquistata, ma non distrutta. Nell'Anatolia occidentale e nell'antica Grecia tale divinità sopravvisse come Kubaba-Kybebe-Cibele, come Ecate o come Artemide. Queste Grandi Dee erano legate alla luna, ai morti, ai cani e all'estasi.[42]

La quasi totalità degli studiosi concorda nel vedere in Dioniso l'erede maschile delle dee, signore di un culto di possessione dove i principali protagonisti sono donne in preda alla follia (*mania*) che emana dal dio. Con «i capelli scompigliati,

il capo buttato all'indietro, gli occhi roteanti, il corpo inarcato e teso oppure agitato»,[43] le Menadi vagano sui monti della Macedonia (*oreibaseia*), squartando vittime animali (*sparagmos*) e forse non disdegnando di cibarsi dei membri della loro stessa specie, trattati con la stessa violenza (*homophageia*). Nell'estasi - un termine che in greco (*ekstasis*) indica uno stato di malattia e dissociazione mentale - le Menadi erano insensibili al dolore e non si bruciavano col fuoco.[44]

Nell'Introduzione di questo libro, abbiamo criticato alcune delle distinzioni comunemente tracciate dagli studiosi tra «culti di possessione» e «sciamanismo», rilevando come esse siano il più delle volte puramente esteriori. Tra queste distinzioni superficiali, la più importante è quella fra il carattere *collettivo* dei culti di possessione e il carattere *individuale* delle pratiche sciamaniche. Nella Grecia antica vi erano tre divinità, tutte e tre maschili, che potevano possedere varie categorie di persone. Dioniso possedeva le Menadi e talora le donne che gli si erano opposte, come Penteo nelle *Baccanti* di Euripide. Ares, il dio della guerra, possedeva gli uomini in battaglia. Apollo possedeva le Sibille. Quest'ultimo inoltre, sotto il nome di Apollo Iperboreo, possedeva una categoria del tutto speciale di veggenti, gli iatromanti (dal greco *iatros*, «guaritore», e *mantis*, «profeta»), che si diceva fossero *Phoibolamptoi* o *Phoiboleptoi* («posseduti da Febo-Apollo»). Costoro erano gli sciamani autoctoni della Grecia, che raramente, ammesso che lo abbiano fatto, formarono corporazioni (l'unica eccezione è probabilmente quella di Bakis; il nome si riferisce sia al singolo veggente citato da Erodoto, sia a una categoria di veggenti).

In Grecia erano anche conosciuti gli indovini itineranti. Ricordiamo Lida dell'Arcadia, noto anche come Alete l'Errante, Euvenio di Apollonia e Lisistrato di Atene.[45] Questi, però, non erano sciamani.

In un passaggio degli *Stromata* (I.21; 200 ca. a.C.) di Clemente di Alessandria sono citati i nomi di alcuni iatromanti: Pitagora, Abari Iperboreo, Aristea di Proconneso, Epimenide di Creta, Zoroastro della Media, Empedocle di Acragas (Agrigento, in Sicilia), Formione di Sparta, Poliarato di Ta-

so, Empedotimo di Siracusa e Socrate di Atene. È interessante il fatto che Clemente considerasse Socrate come uno sciamano greco. Alla lista, che contiene anche un personaggio immaginario, inventato da Eraclide del Ponto, un discepolo di Platone e Aristotele (vedi sotto), possiamo aggiungere pochi altri nomi: Cleonimo di Atene, Ermotimo di Clazomene e Leonimo di Crotone.

Gli iatromanti più illustri sono strettamente legati ad Apollo Iperboreo; il paese degli Iperborei era un territorio settentrionale, descritto da un famoso «viaggiatore dell'aria», Aristea di Proconneso.

Abari viene dal Nord, *con* una freccia che appartiene ad Apollo oppure *sulla* freccia di Apollo, probabilmente un raggio di sole (dopotutto Apollo è una divinità solare).[46] I filosofi della tarda antichità riconoscevano in lui un sacerdote di Apollo Iperboreo. Alla fine del VII secolo a.C., secondo alcuni, o alla fine del VI, secondo altri, Abari incontra Pitagora a Olimpia. Quest'ultimo si alza di fronte ai convenuti e mostra la sua coscia d'oro, un simbolo che lo denota, agli occhi di Abari, come un'epifania di Apollo. (A Crotone Pitagora era considerato essere Apollo Iperboreo in persona.) Il dialogo simbolico continua: Abari consegna a Pitagora la freccia (o, secondo un'altra versione, è Pitagora che gliela porta via), in segno di sottomissione.

Aristea è il *Phoibolamptos* (posseduto da Apollo) per eccellenza. Grazie a questa sua intima connessione col dio, egli effettuò un viaggio fino alle terre iperboree, descritto nel suo poema *Arimaspeia*, che già circolava agli inizi del VI secolo, ma sfortunatamente era scomparso prima della fondazione della biblioteca di Alessandria. Aristea fu colto da morte improvvisa nella bottega di un follatore di Proconneso. Il follatore lo lasciò per andare ad avvertire la famiglia, ma al loro arrivo Aristea non c'era più. È chiaro che egli era caduto in uno stato temporaneo di morte apparente ma che si era poi ripreso. Qualcuno lo vide sulla strada per Cizico. Sei anni dopo, egli fece ritorno a Proconneso per scrivere la sua *Arimaspeia*; ciò significa che nel frattempo egli aveva viaggiato inoltrandosi il più possibile verso nord. Non ci sorprende

dunque, che nessuna delle decine e decine di teorie formulate in proposito sia riuscita a ricostruire il suo itinerario. Egli non viaggiava in questo mondo, bensì in quello degli sciamani, dei veggenti e dei viaggiatori dell'aria.

Duecentoquarant'anni dopo, Aristea comparve nuovamente a Metaponto, sotto le sembianze di un corvo, il fedele compagno di Apollo; egli esortò gli abitanti a erigere un santuario in onore del dio e una statua in onor suo. L'oracolo di Delfi convalidò la verità della richiesta e così i due monumenti furono costruiti; Erodoto ci informa che essi erano circondati da allori - le piante sacre ad Apollo. Altri fenomeni testimoniano che Aristea era un estatico, la cui anima poteva lasciare il corpo prendendo forma di uccello (il corvo). Come tale, egli aveva percorso in volo l'immensa distanza che separa la Grecia dalle terre iperboree e ritorno.[47]

Una volta stabilita la connessione di alcuni iatromanti con Apollo, possiamo ora procedere con la descrizione di altri aspetti che essi avevano in comune. Solo pochi svolgono *tutte* le funzioni che, insieme, formano il ritratto dello sciamano greco: stregone (*iatros*), veggente (*mantis*), purificatore (*kathartes*), autore di oracoli (*chresmologos*), viaggiatore dell'aria (*aithrobates*), autore di miracoli (*thaumatourgos*).

Gli iatromanti sono legati a numerose storie di deprivazione sensoriale, al contrario degli *entheoi*, cioè i posseduti, come le Menadi, che tra i loro metodi estatici usano chiaramente anche forme di bombardamento sensoriale (danza, vino).

Un maestro della deprivazione sensoriale era Epimenide di Creta; da ragazzo, egli si recò nella caverna sul monte Ida (dov'era nato Zeus) e vi dormì per un periodo che secondo gli autori va da un minimo di quarant'anni (Pausania I.14.4) fino a un massimo di sessanta (Esichio). Secondo Esichio, egli poteva far uscire la sua anima dal corpo e farla ritornare. Secondo Massimo di Tiro (*Dissertatio* XVI), Epimenide, durante il suo lungo sonno, visitava gli dei, ascoltando le loro conversazioni e imparando «il vero e la virtù» (*aletheia kai dike*).[48]

Mentre si trovava nella caverna cretese di Zeus, egli vinceva la fame con l'aiuto di una pianta miracolosa chiamata *alimos*

(letteralmente «senza fame») mangiandola a piccole quantità. Abbiamo in altra sede suggerito un'interessante relazione tra i termini *alimos* e *halimos*, che differiscono solo nello spirito aspro. *Halimos* è un aggettivo che deriva dal sostantivo *hals*, *halos*, che significa «mare». Come sostantivo, *halimos* designa una pianta della famiglia delle Chenopodiacee (*Atriplex halimus L.*), così definita perché cresce vicino al mare. Antifane, un noto autore di commedie del IV secolo a.C., attribuiva ai pitagorici l'uso dell'*halimos* nella loro dieta.

Anche *alimos* ha una lunga storia: Erodoro di Eraclea, vissuto nel V secolo e autore di una saga di Ercole, indicava con *alimos* un «senza fame» che aveva salvato la vita dell'eroe greco Porfirio; nel suo *Vita di Pitagora*, egli asseriva che anche lo sciamano di Samo mangiava *alimos* - forse al posto di *halimos*.

Anche altri iatromanti si astenevano dal nutrirsi: Abari evitava il cibo e si presume che Pitagora sia morto di inedia. Abari, Aristea, Bakis, Ermotimo e Pitagora erano veggenti, capaci di prevedere il futuro. Epimenide fu in grado di predire le guerre persiane dieci anni prima dei fatti e venne ucciso dagli Spartani perché aveva profetizzato il disastro. Abari predisse un terremoto e un'epidemia di peste. Pitagora predisse la comparsa di un orso bianco a Caulonia, la presenza di un cadavere a bordo di una nave e le persecuzioni contro i suoi discepoli di Metaponto. Quattro leggende del IV secolo a.C. attribuiscono prodigi dello stesso genere sia a Pitagora che al profeta Ferecide di Siro. Bevendo l'acqua di un pozzo, i due erano in grado di predire un terremoto; previdero correttamente che una nave, nonostante il mare calmo, sarebbe colata a picco e che una certa città (Sibari o Messene) sarebbe stata conquistata. Infine Bakis previde l'invasione della Grecia da parte di Serse.

Abari, Bakis, Empedocle ed Epimene erano «purificatori», un'attività che consisteva nell'allontanare il *miasma* da una città. Con *miasma* si poteva indicare la peste, ma anche un fenomeno totalmente spirituale, il risultato di un qualche inquinamento morale. Epimenide era il *kathartes* (purificatore) per eccellenza. Egli allontanò il *miasma* da Atene al tempo di

Solone. Abari purificò Sparta dalla peste e anche Cnosso. Bakis purificò e guarì le donne spartane colte da furore dionisiaco.

Iatromanti come Pitagora, Abari ed Empedocle potevano alterare i fenomeni meteorologici con l'aiuto di incantesimi. Abari riusciva a controllare i venti più potenti, ma questa era in realtà la specialità di Empedocle, che meritò il titolo di *alexanemos*, «colui che respinge i venti». Infatti egli imprigionava i venti in sacchi di cuoio; prometteva ai suoi discepoli poteri sciamanici sul vento e sulla pioggia e anche la facoltà di riportare dall'Ade le anime dei defunti. Allo stesso modo Pitagora era in grado di placare le tempeste e la grandine e di calmare le onde del mare. Potrebbe essere questa la ragione del fatto che, in virtù dei suoi poteri sull'acqua, egli sia stato salutato da un fiume dalla voce umana.

Empedocle, Epimenide e Pitagora potevano ricordare le loro precedenti incarnazioni. Epimenide credeva di esser stato Eaco, fratello del re di Creta Minosse. A Creta egli veniva venerato come *neos koures*, una divinità locale strettamente connessa con Zeus. Grazie al lungo stato di trance nella caverna sull'Ida, egli si guadagnò la meritata fama di esperto in catalessi (morte apparente). Tornato dal suo viaggio presso i Magi orientali, Pitagora trascorse per tre volte nove giorni nella grotta sull'Ida, portandosi Epimenide come guida.[49] Giamblico razionalizzò tale leggenda, facendo di Epimenide un discepolo di Pitagora.

Secondo la testimonianza di Eraclide del Ponto, Pitagora era il figlio di Ermes. Da suo padre egli aveva ricevuto il dono della memoria delle passate incarnazioni. Egli era stato dapprima Euforbo, ucciso da Menelao durante la guerra di Troia, quindi Ermotimo di Clazomene, il medium che si ricordava della sua vita precedente. Poi fu un pescatore di Delfi e infine Pitagora. Vi è un altro elenco, più lungo, che aggiunge alle precedenti incarnazioni di Pitagora quella della bella prostituta Alco; elenchi più recenti sono semplificati. Pitagora riusciva perfino a ricostruire le vite precedenti degli altri, anche quelle degli animali. Poteva altresì parlare con i morti. Empedocle possedeva una reminiscenza più completa

delle sue passate incarnazioni, poiché era in grado di risalire anche a quelle vegetali e animali: ricordava di essere stato un giovanotto, una ragazza, un arbusto, un uccello e un pesce del mare.

La catalessi era una caratteristica comune a molti iatromanti. Abbiamo già esaminato le singolari tradizioni su Aristea di Proconneso, il famoso viaggiatore dell'aria. Ma l'esperto di catalessi più famoso fu forse Ermotimo di Clazomene, un veggente specializzato in viaggi extracorporei. Come un medium professionale, Ermotimo si stendeva, nudo, sul letto. Entrato in uno stato intermedio tra la vita e la morte, la sua anima lasciava il corpo per visitare vari luoghi, e poi ritornava indietro. Riavutosi dalla trance, il veggente poteva riferire esattamente gli eventi cui aveva assistito mentre si trovava fuori dal corpo.

Sfortunatamente, durante uno dei suoi viaggi, la moglie consegnò il suo corpo inanimato ai suoi nemici, i Cantaridi, che erano probabilmente una confraternita dionisiaca. I Cantaridi lo bruciarono, privando la sua anima del corpo. A Ermotimo era dedicato un tempio il cui accesso, a causa del tradimento della moglie, era vietato alle donne.

Molti dei nostri iatromanti (Aristea, Epimenide, Ermotimo) erano in grado di controllare gli stati di morte apparente, durante i quali avevano esperienze di viaggi extracorporei. In Grecia, la catalessi (*apnous*) era generalmente un fenomeno anormale legato ad Apollo.

Il più grande specialista di morte apparente dell'antica Grecia fu Empedocle di Agrigento, fondatore della prima scuola occidentale di medicina, la Scuola siciliana. Secondo la testimonianza di Eraclide del Ponto, citata dallo storiografo Diogene Laerzio, Empedocle scrisse il trattato *Sulla morte apparente* (*Peri ten apnous*), dedicandolo all'amico Pausania. Dopo aver guarito una donna catalettica Empedocle organizzò un banchetto. Durante la notte, gli ospiti sentirono una voce misteriosa. Il giorno seguente Empedocle era scomparso e Pausania ne concluse che era stato richiamato in cielo dagli dei. Di questa leggenda esiste una variante, di cui conosciamo solo l'interpretazione razionalistica di Ippoboto; secondo lui

Empedocle, desideroso di essere considerato un dio - poiché solo gli dei scompaiono senza lasciare traccia - si era gettato nell'Etna. Il vulcano però eruttò uno dei suoi sandali d'oro, il che dimostrò che Empedocle non era un dio, ma che si era suicidato.

Gli studiosi hanno fatto notare che questa storia riprende il modello mediterraneo dell'ascensione di un profeta, sostenendo esattamente l'opposto di Ippoboto: il profeta *fu* chiamato dagli dei e volle lasciarsi dietro un oggetto, per dimostrare che la sua presenza sulla terra era stata reale. Uno di tali profeti fu Elia (II *Re* 2), che lasciò dietro di sé il suo mantello con il discepolo Eliseo. Tale modello comunque non è esclusivamente mediterraneo; come già abbiamo visto, è documentato anche in Cina (vedi sopra, capitolo 5).

Lo stesso Eraclide era specialista nello studio di morte apparente e isteria; secondo Plinio, l'erudito romano del I secolo d.C., egli descrisse il caso di una donna guarita dopo sette giorni di *apnous*, qui definito come «una malattia in cui il corpo è vivo, ma senza respirazione e senza polso».

Anticamente, visioni o esperienze di morte apparente non erano gli unici fenomeni legati alla medicina, ma anche le esperienze extracorporee di viaggi nello spazio, come nelle leggende di Formione di Crotone e Leonimo di Atene. In queste storie incontriamo, insieme al personaggio pre-omerico dello *heros iatros*, l'«eroe guaritore», anche una concezione omeopatica della cura.

Formione, nativo di Crotone, partecipò alla battaglia di Sagra contro la città di Locri. Nella lotta, egli fu ferito da uno dei Dioscuri, i famosi fratelli, eroi guaritori, che combattevano a fianco dei Locresi. Per trovare una cura, Formione consultò un oracolo. Questi gli disse di andare a Sparta, dove la prima persona che lo avesse invitato a pranzo, avrebbe guarito la sua ferita. Giunto a Sparta, egli venne invitato a pranzo da un giovane che, dopo essere stato informato della predizione, lo curò immediatamente. Chiaramente quel giovane era lo stesso Dioscuro che lo aveva ferito e forse Formione non era neanche dovuto partire per Sparta perché,

quando uscì dalla casa del giovane ospite, si trovò di fronte a casa sua a Crotone.

Vi sono molte notizie, peraltro confuse, che collegano Formione con i Dioscuri. Sappiamo ad esempio, che mentre si celebravano le Teossenie, feste in onore dei Dioscuri, due uomini bussarono alla sua porta. All'inizio non voleva farli entrare. In seguito, dopo essersi accomodati, i due ospiti si alzarono e invitarono Formione a recarsi a Cirene - una città dell'Africa settentrionale (oggi Libia), raggiungibile attraverso il Mediterraneo partendo da Crotone, nell'Italia meridionale - per incontrarvi il re Batto. Costui era noto per aver introdotto i riti in onore dei Dioscuri. È chiaro che gli ospiti di Formione erano i Dioscuri stessi, seccati per il suo comportamento e intenzionati a fargli vedere un uomo che li rispettava veramente. Non appena si alzò, Formione si ritrovò in mano un bastoncino di *laser*. Il *laser*, una resina estratta dal silfio, o *laserpitium*, era il principale oggetto di commercio di Cirene. Il significato della storia è che Formione era andato a Cirene e ne era tornato in un battito di ciglia, grazie ai miracolosi poteri dei Dioscuri.

Come abbiamo visto, il Dioscuro che ferì Formione fu anche lo stesso che lo guarì. Questa è una caratteristica dell'*heros iatros*: egli cura il danno che ha arrecato. Questa stessa ambivalenza dell'eroe guaritore ricorre nella leggenda di Leonimo di Atene; anch'egli prese parte alla battaglia di Sagra e fu ferito da Aiace. Come Formione, anche Leonimo consultò un oracolo, il quale gli assegnò un compito molto difficile: doveva andare nell'Isola Bianca (Leuche). Ci vuol poco a capire che Leuche è un luogo ultraterreno, dove gli eroi defunti continuano la loro esistenza. Di luoghi simili, in Grecia, se ne conoscono molti e quasi tutti sono accomunati da espliciti riferimenti alla luminosità: Leuche, Licia (l'isola omerica dove l'eroe Sarpedonte fu portato dopo la morte), le rocce di Leucade, che segnavano un punto d'accesso all'Aldilà.

Esistevano anche altri regni ultraterreni, come il paese degli Iperborei, Aithiopis e le Isole dei Beati, tutte accessibili ai defunti, ma non ai comuni mortali. Se questi ultimi volevano visitarle, dovevano in qualche modo sottoporsi all'esperienza

iniziatica della morte, dopo di che, come sciamani, sarebbero entrati nell'aldilà in cerca di un fantasma, mossi da scopi chiaramente medici. Qui però i ruoli sono invertiti: lo sciamano non intraprende il suo viaggio nel mondo sotterraneo per ritrovare l'anima perduta di un paziente, ma va piuttosto in cerca di un guaritore ultraterreno, capace di curare le sue malattie. Leonimo trova il modo di raggiungere l'Isola Bianca, dove incontra Achille, Aiace e la bella Elena di Troia. Quando torna ad Atene è guarito. Porta inoltre un messaggio da parte di Elena per il poeta Stesicoro, afflitto da cecità. La ragione di tale disgrazia sta nel fatto che il poeta aveva ingiuriato Elena e costei, adirata, si era vendicata su di lui con l'aiuto dei Dioscuri. Tuttavia bastò che Stesicoro scrivesse una ritrattazione (*palinode*), per recuperare la vista.

Il paese degli Iperborei era il solare paradiso nordico di Apollo. Secondo quanto ci dice Aristea nella sua *Arimaspeia*, gli abitanti felici del regno di Apollo vivevano fino a mille anni. Uno studioso tedesco ha collegato il nome di Apollo con Abalo e con il termine più prosaico di «pomo» (*apple*). Abalo era l'Isola dei Pomi, la terra delle Esperidi; la parola medievale Avalon non era che una variante di Abalo, dunque di Apollo.[50]

Da quanto visto finora, possiamo affermare che in Grecia vi erano credenze e personaggi, i cui tratti si avvicinano moltissimo a quelli degli sciamani e degli stregoni di altre aree della terra. Da dove vengono queste credenze? La questione è stata oggetto di un dibattito lungo e inconcludente. Nel caso particolare del paese degli Iperborei, non si possono escludere influenze indiane.[51] Il problema però è di gran lunga più complesso.

Gli studiosi hanno impiegato molto tempo per riconoscere le differenze esistenti tra gli iatromanti e il culto di Dioniso. Erwin Rohde, nel suo *Psiche. Culto dell'anima e credenza nell'immortalità presso i Greci* (1890-94), un libro che fece epoca, non riusciva ad accettare l'idea che il genio solare e razionale dei Greci mostrasse un lato così oscuro (*Nachtseite*, «lato notturno») che avrebbe messo a repentaglio un secolo di classicismo tedesco, che l'aveva tranquillamente ignorato.

Quindi, egli fece di Dioniso uno straniero di origine tracia, che portò in Grecia un mucchio di sciocchezze, come lo sciamanismo e lo yoga. Seriamente debitore alla *Nascita della Tragedia* di Nietzsche, Rohde preferì ignorare l'evidente relazione tra Apollo e lo sciamanismo; secondo lui, ogni fenomeno estatico in Grecia era stato importato.

In un articolo del 1935, lo studioso svizzero Karl Meuli riesaminò le ipotesi di Rohde, alla luce delle teorie antropologiche della scuola di Vienna, condotta da Padre Wilhelm Schmidt. Con grande perspicacia, Meuli esaminò le caratteristiche comuni di molti dei medici-stregoni citati in questo capitolo, spiegandole come fenomeni sciamanici. Egli era convinto che tale sciamanismo derivasse in parte dagli Sciti, con cui i Greci avevano avuto contatti nel VII secolo a.C., in parte da un processo di evoluzione culturale verificatosi presso i Greci come presso tutti gli altri gruppi etnici. Dobbiamo a E.R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951) il termine «iatromanti» e a F.M. Cornford (*Principium Sapientiae*, 1952) l'idea che la filosofia greca derivasse dalle più antiche speculazioni sciamaniche sull'anima.[52] Dodds conosceva l'articolo di Meuli del 1935, e lo aveva criticato aspramente. Curiosamente, egli sembrò non accorgersi che la sua teoria era una copia perfetta di quella di Meuli: egli spiegava lo sciamanismo greco in parte come risultato dell'influenza scita e in parte come sviluppo autoctono di antiche credenze relative a certi «uomini divini» (*theioi andres*).

F.M. Cornford enumerò altri esempi di viaggi ultraterreni tra i presocratici. Parmenide assecondò i desideri del suo saggio cuore, in contrasto con quelli della folla, ascendendo al cielo su un carro guidato dalle figlie del Sole. Dopo aver superato le porte del Giorno e della Notte, egli incontrò la Dea, che gli promise di istruirlo sulla Verità e sull'Opinione.

Più recentemente, studiosi di religione greca, tra cui Walter Burkert, hanno iniziato a trattare i nostri iatromanti come una categoria a parte di stregoni.[53] Inoltre, più ci avviciniamo al nucleo del platonismo, più ci rendiamo conto di quanto gli iatromanti abbiano influenzato le credenze platoniche sull'aldilà, sulla reincarnazione e sui viaggi ultraterreni.

Esteriormente Platone era un abile dialettico, ma nel suo intimo fu un uomo estremamente religioso. In un certo senso, la filosofia platonica è essenzialmente una sintesi efficace delle credenze sciamaniche greche, sistematizzate e spiritualizzate.

Il platonismo si basa su un forte dualismo antropologico: gli esseri umani si compongono di un'anima preesistente, immortale e di un corpo perituro. Nel dialogo *Cratilo* (400c), Platone riporta tutta una serie di giochi di parole per descrivere la relazione anima-corpo, condividendone la maggior parte. Dunque il corpo (*sôma*) è la tomba (*sêma*) dell'anima, oppure, giocando su una perfetta omonimia, il corpo (*sôma*) è come il carceriere (*sôma*) della prigione dell'anima.

L'incarnazione (*somatosis*) dell'anima è il doloroso castigo dovuto alla caduta. Costrette all'interno del corpo, le anime sono infelici; il loro scopo è quindi di tornare in cielo, da dove sono venute e dove desiderano vivere in eterno, rapite in contemplazione del Mondo delle Idee, che è assoluta Verità, Divinità e Bellezza. Tuttavia questo stato è difficile da raggiungere a causa della corruzione che deriva dal prolungato contatto dell'anima con i desideri del corpo. Da questa relazione dipende come, quando e dove avrà luogo la reincarnazione (*metensomatosis*) dell'anima. Ovviamente, l'amante della verità e della saggezza - il filosofo - cercherà di limitare con ogni mezzo i danni arrecati dal corpo all'anima. La serie di metodi che permetterebbero all'anima di rimanere separata dal corpo è chiamata da Platone «stile di vita filosofico»; potremmo definirla come una separazione sistematica dell'anima dalle pressanti necessità del corpo: bisogno di cibo, di lotta, di sesso. Comunque, anche quando tale separazione non è realizzata consapevolmente, gli uomini hanno già in se stessi meriti e virtù innati (l'anima è infatti preesistente) che essi possono accrescere. In questo caso, la ricompensa sarà la reincarnazione in una categoria superiore di esseri umani. Tali categorie sono dieci, di cui la più elevata è quella del perfetto filosofo e la più bassa è quella del tiranno. Purtroppo Pla-

tone, nonostante nella *Repubblica* attribuisca a uomini e donne ruoli sociali paritari, è convinto che le donne siano ontologicamente inferiori. Così un tiranno può cadere ancora più in basso diventando una donna, dopo di che si aprono le porte del regno animale.

Platone condivide la credenza nella reincarnazione con gli iatromanti greci e anche con molti altri popoli che non conoscono l'uso della scrittura. Ciò gli permette di configurare un complesso sistema di pene postume, basato sulla qualità dell'esistenza di ciascuno sulla terra. Chi si è mantenuto sobrio e frugale, concentrandosi sulla vita della propria mente (che è l'immagine speculare del Mondo Intelligibile di cui sopra), sarà inviato a contemplare a lungo le Idee, dopo di che passerà a una ulteriore verifica in una nuova incarnazione. Se l'anima conduce una vita rigorosamente filosofica per tre volte di fila, potrà rimanere in eterna contemplazione.

Ciò comunque accade molto di rado. Una volta iniziato il movimento discendente, diventa sempre più difficile per l'anima resistere alle urgenti pressioni del corpo. L'aldilà quindi doveva essere in continuo fermento: anime che ascendono e discendono senza sosta, trascorrendo il tempo in cielo o nell'Ade sotterraneo, dettagliatamente descritto nel *Fedone*. Se le anime alate dei filosofi degni della ricompensa eterna per i loro eccezionali meriti sono poche, altrettanto poche sono quelle dei peggiori depravati che ricevono il castigo perenne nell'Inferno. Per questi ultimi esiste una zona speciale, il Tartaro, luogo di indicibili tormenti da cui non si può fuggire.

La cosmologia platonica è complicata ulteriormente dal fatto che la terra è immaginata concava; il fondo della cavità - dov'è situato il mondo umano - presenta caratteri piuttosto diversi rispetto alla superficie. Questo riprende uno dei principi fondamentali del sistema platonico: ciò che è più in alto è migliore. Conformemente, i pianeti, che sono fatti di fuoco stellare, sono migliori rispetto alla superficie terrestre, e il Mondo delle Intelligenze Ideali è di gran lunga superiore ai pianeti e alle stelle.

La superficie terrestre, chiamata «Vera Terra», è per noi irraggiungibile, ma se anche non lo fosse, non potremmo sop-

portare quest'esperienza, trovandoci come pesci che tentano di respirare aria. Infatti l'etere - l'elemento che sta sulla testa degli abitanti della Vera Terra - sta all'aria come l'aria sta all'acqua. Di conseguenza, coloro che vivono in questo paradiso aereo, che in realtà corrisponde al paese degli Iperborei o alle Isole dei Beati, con l'unica differenza di non trovarsi sulla nostra friabile terra ma al di sopra, camminano sull'aria e respirano etere.

Il fondo delle profonde fenditure della terra in cui viviamo è composto da materia di bassa qualità. La Vera Terra ha invece un suolo di pietre preziose, di gran lunga più pregiate delle nostre; è ricca d'oro e d'argento, di piante e animali meravigliosi. Nel *Gorgia* (523a e seg.), Platone definisce la Vera Terra come le Isole dei Beati; esse sono popolate da una razza di navigatori dell'aria che godono di un clima mite, non sono soggetti a malattie o decadimento e, nei templi, s'incontrano faccia a faccia con gli dei: gli dei infatti non sono altro che i radiosi abitanti dell'etere superiore.

Platone non si accontentò soltanto di usare, trasferendole in cielo, le antiche rappresentazioni sciamaniche di un paradiso terrestre. Nel Libro X della *Repubblica*, per spiegare molti dei segreti dell'universo e dell'Aldilà, ricorse a uno scenario di pseudo-morte che sembra derivare direttamente dalle leggende degli iatromanti.[54] Er, nato in Panfilia, in Asia Minore, figlio del potente Armenio, fu ferito in battaglia, ne riportò una commozione cerebrale e per tre giorni sembrò come morto. Nel frattempo, la sua anima giunse in un luogo al centro dell'universo (verosimilmente la Superficie della Vera Terra), vide anime che scendevano dal cielo e anime che salivano dall'Inferno, vide che queste tiravano a sorte per conoscere il loro destino successivo, vide che venivano purificate da un'alternanza di caldo e freddo e che bevevano l'acqua del Lete (il fiume dell'oblio), apprese la legge della trasmigrazione e vide le eterne sofferenze dell'assassino Ardieo, tenuto nel cerchio più basso del Tartaro come castigo per i suoi imperdonabili crimini. Il corpo di Er stava per essere seppellito quando l'anima fece ritorno e lo rianimò, con grande stupore di tutti i presenti.

Platone e i suoi discepoli Aristotele ed Eraclide del Ponto furono gli eredi della rivoluzione scientifica greca. Molti studiosi sostengono che tale cambiamento nell'ambito delle credenze cosmologiche fu preparato, e forse causato, da una setta sciamanica, quella dei pitagorici. Il fondatore, Pitagora di Samo, fu uno dei più prestigiosi iatromanti greci prima di Socrate. Le evidenze disponibili sono state da noi analizzate in altra sede.[55] Sembra che una delle teorie più importanti della storia dell'umanità sia stata formulata dal genio di un contemporaneo di Platone, l'astronomo Eudosso di Cnido.

Eudosso partì da un'idea che, per quanto ardita, si dimostrò sorprendentemente vera. Babilonesi ed Egizi, che pure praticavano l'astrologia e l'astronomia, configuravano il cielo come una copertura concava sopra la terra, su cui i pianeti si muovevano tra le stelle fisse. «Pianeta» è un termine greco che significa «errante». A differenza delle stelle, i pianeti «andavano errando» seguendo schemi molto complessi. I «pianeti», in ogni sistema geocentrico - quello di Eudosso, di Aristotele, di Tolomeo, di Tommaso d'Aquino, di Tyge Brahe - sono tutti luci celesti visibili che vagano, inclusi dunque anche il Sole e la Luna.

Di qui ha inizio il pitagorismo, dal quale Eudosso fu probabilmente influenzato. Pitagora e la sua scuola si interessavano di proporzioni numeriche, di «numeri aurei». In altri termini, le loro speculazioni erano finalizzate a dimostrare che i fenomeni naturali, che a prima vista sembrano caotici, sono in realtà armoniosi e si basano su formule matematiche relativamente semplici. Ancora oggi la matematica segue questo principio pitagorico.

Eudosso si chiedeva dunque perché la traiettoria retta dei pianeti sembrasse curva agli occhi di un osservatore terrestre. In questa sua ricerca egli si trovò presto affiancato da altri. Il loro ragionamento seguiva tre fasi: la prima, che era quella fondamentale, presupponeva che i pianeti non sono ugualmente distanti dalla Terra. La seconda, che per qualche misteriosa coincidenza si dimostrò quasi corretta, collegava la

distanza di un pianeta dalla Terra alla lunghezza della rivoluzione dello stesso pianeta intorno alla Terra. Questa ipotesi si adattava senza difficoltà alla Luna, ai pianeti superiori di Marte, Giove e Saturno, le cui rivoluzioni si compiono rispettivamente in 687 giorni, dodici anni e quasi trent'anni. Vi era però un problema: Mercurio, Venere e il Sole hanno periodi di rivoluzione diversi, ma procedono come se fossero attaccati l'uno all'altro in modo singolare, dando l'impressione di muoversi alla stessa velocità, mantenendo tra loro una certa distanza. Torneremo presto su questo problema piuttosto complesso degli ordini planetari. La terza ipotesi, volta a dimostrare che un movimento apparentemente casuale può essere ricondotto a cause semplici e armoniose, era che i pianeti si muovessero in un sistema di sfere concentriche, invisibili e cristalline, oppure secondo un sistema di cerchi.

Al problema dei movimenti di Mercurio, di Venere e del Sole vennero date soluzioni diverse. Nell'ordine planetario detto «egizio» - benché di «egizio» non avesse nulla, essendo stato ideato da Eudosso e condiviso da Platone, Aristotele e Callippo, il grande astronomo del IV secolo a.C. - la posizione dei pianeti rispetto alla terra segue tale progressione: la Luna, il Sole, poi Marte e Venere in ordine variabile, e infine i pianeti superiori. Nel cosiddetto ordine «caldeo» - che è puramente greco e altrettanto antico dell'«egizio» - i pianeti sono ordinati secondo la lunghezza della loro rivoluzione: Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno. Tale ordine diventerà corrente a partire da Tolomeo.

Comunque, come recentemente ha fatto notare Jacques Flamant,[56] un'ipotesi spesso attribuita a Eraclide del Ponto e chiamata «geo-eliocentrica» (o «degli eliosatelliti») presenta il vantaggio di conciliare ogni tipo di ordine planetario. Secondo tale ipotesi, i pianeti compiono la loro rivoluzione intorno alla Terra, tranne Mercurio e Venere che girano intorno al Sole (*Helios*), e ne sono satelliti. Flamant ci dimostra che, a seconda che Mercurio e Venere si trovino al di sotto o al di sopra del Sole, sia l'ordine egizio sia quello caldeo si possono leggere in tutte le loro varianti. Certamente, almeno qualcuno tra i filosofi e gli astronomi dell'epoca era venuto a

conoscenza di questa sorprendente scoperta che risolveva definitivamente le differenze tra i due sistemi.

La «rivoluzione scientifica» greca costituì il cambiamento più significativo e duraturo nell'ideologia occidentale. Sotto la spinta delle ipotesi di Eudosso, il cielo guadagnò all'improvviso una profondità (fisica) che prima era del tutto assente. Ovviamente, i greci non furono i primi a speculare sulla natura sviluppando l'idea di un cosmo multistratificato. Già i babilonesi concepivano il cielo come un edificio a più piani, con un numero variabile di strati (generalmente tre). Tuttavia i greci, per la prima volta nella storia, collegarono con una certa raffinatezza la rappresentazione di un cielo fisicamente profondo con i sette pianeti, spiegando quindi il moto caotico come il risultato di diversi movimenti semplici e armoniosi. Questa concezione del mondo era destinata a dominare per duemila anni.

Dopo Platone

Le conseguenze di un cielo profondo cominciarono ad avvertirsi dopo Platone. Malgrado le sue innovazioni, Platone era rimasto legato all'immagine popolare e tradizionale del giudizio dei morti, che avveniva in parte in Cielo, in parte all'Inferno. Alcuni dei suoi successori tentarono di trar vantaggio dalla nuova profondità del Paradiso per unificare l'escatologia ctonia e quella celeste ed eliminare l'idea di un Inferno sotterraneo. Questo fu un processo lento e graduale, che raggiunse una certa uniformità durante il I secolo d.C., un'uniformità spezzata soprattutto, se non esclusivamente, dal cristianesimo.

Lo stesso Platone diede l'avvio alla generalizzazione dell'escatologia celeste trasferendo le Isole dei Beati dalla Terra a quella zona celeste definita Vera Terra (la vera superficie della Terra). Questo processo continuò poi con i suoi discepoli Senocrate, Crantore ed Eraclide del Ponto. Tra questi, l'enigmatico Eraclide sembra esser stato particolarmente autorevole.

Nato a Eraclea Pontica fra il 388 e il 373 a.C., Eraclide

aveva cercato, senza successo, di emulare gli antichi iatromanti e di diventare il capo di una scuola mistica. Egli venne ridicolizzato probabilmente dai suoi contemporanei e certamente dai suoi successori. Secondo il dossografo Diogene Laerzio, egli aveva frequentato l'Accademia platonica (intorno al 364 a.C.), coltivando l'ambizione di diventare il successore di Speusippo (338 a.C.), ma purtroppo fallì. Allora tornò a Eraclea e cercò di guadagnarsi l'ammirazione degli abitanti facendosi passare per un dio, se non in vita almeno dopo la morte. La pubblicazione dei frammenti ancora esistenti delle sue opere, realizzata trent'anni fa dallo studioso svizzero Fritz Wehrli, vendicò il filosofo, seppur tardivamente, di tali false e ignobili interpretazioni.[57] Pare che Eraclide sia stato uno dei riformatori più interessanti dell'escatologia greca, un rinomato astronomo oltre che pensatore influente. Anche se non fu l'unico responsabile dell'affascinante escatologia celeste - come afferma J.D.P. Bolton nel suo libro del 1963 - egli diede un importante contributo alla creazione di punti di vista alternativi sul destino dei morti.[58]

Eraclide era affascinato dagli iatromanti e, come abbiamo visto, voleva almeno capire, se non emulare, le loro imprese, come il muoversi nell'aria, i viaggi ultraterreni e la conoscenza delle precedenti incarnazioni. Egli scrisse un dialogo perduto intitolato *Abari* (il nome dello iatromante che giunse in Grecia dalle terre iperboree cavalcando la freccia di Apollo) e due trattati, anche questi andati perduti, sulle esperienze di morte apparente (*Apnous*) e *Sulle cose dell'Inferno*. Nel primo di questi, egli aveva scritto le storie di iatromanti famosi, come Abari, Aristea, Epimenide, Ermotimo e Pitagora. Inoltre, non pago di riportare solo tradizioni del passato, egli inventò un proprio iatromante, il siculo Empedotimo di Siracusa, il cui nome risulta dall'unione di quelli di Empedocle ed Ermotimo. Questo personaggio fittizio interviene nel dialogo per riferire le sue visioni, delle quali si sono conservati alcuni enigmatici frammenti, disseminati tra opere di alcuni filosofi e lessicografi tardoplatonici.

Nella *Repubblica* di Platone, Er riferisce di aver contemplato le due porte della regione della Terra di Mezzo: la «por-

ta del Cielo», per cui le anime ascendono, e «la porta della Terra» per cui le anime discendono. In una delle sue visioni ultraterrene, Empedotimo afferma di aver visto tre porte, una situata nel segno zodiacale dello Scorpione (la porta di Ercole, che conduce presso le divinità astrali), un'altra tra il Leone e il Cancro e una terza tra l'Acquario e i Pesci. Questo è tutto ciò che sappiamo della storia; possiamo solo aggiungere che alcuni secoli dopo, nella sua satira *Triodites tripulios*, lo storico latino Varrone fece alcune allusioni su tre porte, mettendo in ridicolo quindi (ancora una volta!) lo stesso Eraclide.

Empedotimo definiva la Via Lattea «via delle anime che attraversano l'Ade nei cieli»;[59] inoltre egli credeva che il regno dell'Ade si estendesse tra la Terra e la sfera del Sole. In mezzo a un luogo deserto egli vide improvvisamente Plutone e Persefone, assistendo così al giudizio dei morti.

Da tali sconnessi frammenti è difficile stabilire se davvero Eraclide fosse convinto che non esisteva un Ade sotterraneo. È invece del tutto probabile che i vari frammenti si riferissero tutti a una stessa e unica visione di Empedotimo avuta durante un viaggio ultraterreno. Purtroppo è andato perduto il dialogo di Eraclide, probabilmente la più interessante apocalisse greca tra Platone e Plutarco.

Fra i discepoli di Platone sembra esserci un solo resoconto, e anche modesto, di viaggio ultraterreno. Viene riferito da Clearco di Soli, un contemporaneo di Eraclide. Questi racconta la storia di un certo Cleonimo di Atene che visse un'esperienza di morte apparente. La sua anima volò negli spazi siderali e di là, osservando la Terra, vide fiumi misteriosi, probabilmente i maggiori fiumi degli abissi del Tartaro. In quel momento comparve accanto a lui un siracusano, anch'egli in stato di morte apparente. Dalla loro posizione, si tratta probabilmente della stessa Terra di Mezzo in cui era stato anche Er, i due furono testimoni del giudizio, della punizione e della purificazione delle anime dei morti, sotto la supervisione delle Erinni. Prima di ritornare ai loro paesi e ai loro letti, i due intrusi si ripromisero di rivedersi sulla terra per approfondire la reciproca conoscenza.

Lo scrittore latino Cornelio Labeone raccontò una storia

molto simile, purtroppo tradotta in modo errato, nell'ultima edizione dei suoi *Frammenti*.[60] Il testo dice semplicemente che «due persone morirono nello stesso giorno e s'incontrarono a una specie di crocevia; dopodiché fu loro ordinato di rientrare nei corpi, ed essi decisero di stringere amicizia e di conservarla fino alla morte».[61] Clearco dev'essere stato la fonte del racconto di Labeone.

Morte apparente ed esperienze extracorporee in Plutarco

Plutarco di Cheronea, in Beozia (50-120 ca. d.C.) fu un dotto filosofo platonico, particolarmente interessato alla religione tradizionale (sia lui che la moglie erano sacerdoti di divinità greche). Sostenuto dall'immensa erudizione e perizia letteraria, egli si propose di aggiornare alcuni dei principali temi platonici; a questo scopo egli scelse un genere narrativo visionario che potesse competere con il mito di Er nella *Repubblica* di Platone e con altri passaggi escatologici platonici. Spesso Plutarco parafrasava Platone, sottoponendolo al tempo stesso a una sofisticata ermeneutica. Ricorreva costantemente ad antiche credenze popolari, ma ne dava interpretazioni del tutto nuove che, conformemente ai criteri del suo tempo, erano ancora più affascinanti e addirittura scientifiche. Sembra inoltre che Plutarco avesse trasferito l'Ade platonico dal mondo sotterraneo a una zona sublunare.

Abbiamo già visto che il frammento narrativo del mito incluso nel trattato *Il Demone di Socrate*, è connesso con l'incubazione nella grotta di Trofonio a Lebadea. Ricordiamo che l'anima di Timarco si era liberata uscendo dal cranio e aveva subito percepito, visivamente e acusticamente, ciò che avveniva in cielo: le stelle che galleggiavano come isole nell'oceano etereo e i suoni dell'armonia delle sfere. Plutarco è abbastanza accorto da descrivere questa visione in termini vivaci e pittorici, ma dietro a ogni elemento si celano nozioni astronomiche. Così il lago al centro delle isole rappresenta la sfera celeste, una corrente più rapida rappresenta l'equatore celeste, ecc. La maggior parte delle isole - le stelle fisse - si muovono insieme alla sfera celeste, mentre alcune altre - i pianeti

- compiono movimenti circolari seguendo un itinerario contorto e imprevedibile. I due fiumi di fuoco che si riversano nel lago rappresentano i due rami della Via Lattea (l'intera scena riprende il paesaggio escatologico del *Fedone* [111d], con l'unica differenza che Plutarco trasferisce in cielo lo scenario sotterraneo di Platone, attribuendogli perciò un significato prettamente astronomico).

Timarco si trova chiaramente in un luogo sopra la Terra e quando, guardando in giù, vede un abisso spaventoso, vede probabilmente la Terra stessa. Una voce senza corpo si offre di spiegargli gli enigmatici fenomeni che ha visto attorno a sé, ma non quelli delle zone superiori, che rimangono invisibili, «perché appartengono agli dei». Ovviamente Timarco, come Er, non poteva accedere al mondo superiore degli dei astrali; il luogo più elevato su cui possiamo avere informazioni è la Luna. La voce però è disposta a dare spiegazioni solo sulla zona al di sotto della Luna e suggerisce a Timarco d'interrogarla sullo Stige, uno dei fiumi infernali dell'escatologia di Platone.

«Cos'è lo Stige?» chiede Timarco, e la voce gli risponde: «È il cammino per l'Ade, ... passa qui di fronte a te, fendendo la luce nel suo punto più alto; sale, come vedi, dall'Ade, e là, dove la sua rivoluzione raggiunge il mondo della luce, limita le estreme regioni dell'universo...».[62] La Luna svolge un ruolo cruciale nell'escatologia di Plutarco: «Il momento critico della nascita rimanda alla Luna. Infatti, mentre le altre isole appartengono agli dei, la Luna appartiene ai demoni terrestri ed evita lo Stige passandogli un po' al di sopra.... Quando lo Stige si avvicina, le anime gridano di terrore, perché molte scivolano e vengono portate via dall'Ade; altre, il cui ciclo vitale si era concluso al momento giusto, si sporgono dall'acqua per essere salvate dalla Luna. Ne sono esclusi gli impuri e gli immondi. La Luna, con un gran bagliore e un terribile boato, impedirà a costoro di rinascere, come vedrai».[63]

In un altro dialogo, il *De facie in orbe lunae*, Plutarco definisce la funzione della Luna: «Per quanto riguarda molte anime, proprio mentre esse cercano di aggrapparsi a lei, la

Luna le respinge facendole staccare; e anche quelle anime che si trovano già su di essa, si sentono messe sottosopra, come se riaffondassero nel vuoto».[64] La Luna è piena di crepacci e recessi: «Il più profondo è il cosiddetto "recesso di Ecate", dove le anime subiscono e richiedono punizioni per tutti i torti subiti o commessi dopo essere già diventati spiriti; le due cavità più profonde sono dette "Porte", perché attraversandole le anime arrivano a quella faccia della Luna che fronteggia il cielo oppure a quella che guarda la Terra. La faccia volta al cielo prende il nome di "Campi Elisi" e quella verso di noi "Anticamera di Persefone"».[65]

Plutarco mantiene l'escatologia platonica, ma ne trasferisce tutti gli elementi in cielo. Il Tartaro sembra essere la parte inferiore di una zona intermedia fra la Terra e la Luna; di questa stessa zona la parte più alta è lo Stige, che trascina con sé le anime che ascendono alla Luna e quelle che cadono nel ciclo della trasmigrazione. In Plutarco, la Terra di Mezzo del mito platonico di Er viene identificata con la Luna. La Luna assomiglia a una moneta bucata. La faccia che guarda la Terra ha la funzione di purgatorio per le anime che attendono di passare ai Campi Elisi o alle regioni superiori del cielo. Le Porte del Cielo e della Terra di Platone non sono altro che fori nella Luna, uno che consente il movimento discendente delle anime che tornano sulla terra per rinascere, l'altro che permette il movimento ascendente delle anime meritevoli.

Plutarco scrisse anche un'altra apocalisse, incentrata su un'esperienza di morte apparente di un certo Arideo di Soli, inserendola nel suo *De sera numinis vindicta* (563b-568f).[66] A differenza di Timarco, che entrò volontariamente in incubazione nella grotta di Trofonio, le visioni ultraterrene di Arideo furono frutto del caso.

Il nome Arideo è una variante di quello di Ardieo, il peggior criminale dell'Inferno platonico, descritto nel Libro X della *Repubblica* (625d), condannato per l'eternità ai supplizi del Tartaro. Come lui, anche il personaggio di Plutarco è uno scialacquatore e un disonesto. L'oracolo di Anfiloco in Cilicia gli predice che sarà più felice dopo morto, il che di fatto accadrà. Arideo infatti sarebbe tornato dal regno dei morti:

«Egli cadde sulla nuca da una certa altezza e morì, non per una ferita, ma per il solo colpo. Il terzo giorno, mentre lo portavano alla tomba, egli tornò in sé e riprese immediatamente le forze, dopodiché mutò completamente il suo stile di vita. In Cilicia non si ricorda un uomo più corretto di lui nel far fronte agli impegni, più pio verso gli dei, più temibile per i suoi nemici e più affidabile per gli amici».[67] Questo cambiamento delle sue abitudini è accompagnato dal cambiamento del nome, da Arideo a Tespesio (che significa «divino, meraviglioso»).

La descrizione di Plutarco della morte apparente di Arideo assomiglia, a grandi linee, a quella di Timarco, ma rispetto a quest'ultima è più vaga e prolissa. L'anima razionale di Arideo esce dal corpo (in realtà dal cranio) a causa di un colpo alla testa, provocando un mutamento brusco e improvviso (*metabolé*), paragonabile a quello di un nocchiero «che dalla sua nave cade negli abissi marini». (Gli studiosi hanno osservato una certa predilezione di Plutarco per le metafore legate al mare e al navigare.) Dopo il disorientamento iniziale, l'anima recupera la vista e l'udito, godendo della sua libertà e «respirando ovunque». «Apertasi come un unico occhio», essa può ora «guardare contemporaneamente in ogni direzione».[68] Trasportata dalla luce astrale che appare come un mare tranquillo, l'anima di Arideo (*psyche*) può «muoversi in ogni direzione agevolmente e rapidamente» (563f). Ciò gli permette di assistere allo spettacolo delle anime dei morti che, come sfere luminose che poi si trasformano in figure umane, salgono verso l'alto, alcune in linea retta, ma molte altre, spaventate, seguendo un percorso confuso. A un certo punto gli si avvicina l'anima di un parente morto in giovane età, che lo chiama con il suo nuovo nome, Tespesio. Come la voce del mito di Timarco, anche questo personaggio ha la funzione di fornire spiegazioni. In altre apocalissi, come quelle giudaiche, musulmane e cristiane (vedi capitoli IX e XI), tale funzione è rivestita da un angelo o da qualcuno come il Virgilio di Dante, cioè un venerabile predecessore.

Il racconto è molto più complesso rispetto a quello di Timarco. I supplizi delle anime e il meccanismo della metenso-

matosi vengono dettagliatamente descritti attraverso sette sequenze principali. La prima sequenza ci presenta le messaggere della giustizia, Adrastea e le Erinni, che amministrano i castighi a seconda delle colpe. La seconda sequenza affronta l'argomento delle «cicatrici» lasciate dai peccati sull'anima (565b), un motivo preso da Platone (*Gorgia* 523d-24e), ma qui associato a un episodio decisamente più originale e interessante; si vuole dimostrare che le passioni, oltre alle cicatrici, lasciano sull'anima un altro marchio che può essere cancellato solo da una completa purificazione nel dicastero delle Erinni chiamato Dike: questo marchio è il colore. L'anima che ha ecceduto in bassezza e cupidigia ha un colore cupo, l'anima dura e crudele è rossa, l'anima intemperante nei piaceri diventa verde e quella gelosa e invidiosa assume una tinta violacea. Quando vediamo un'anima disincarnata, è il colore che ci dà l'esatta lettura della sua «aura». Le ragioni per cui Plutarco ha scelto questi quattro colori non sono chiare. In parte coincidono con i colori che i quattro quartieri di Roma adottavano come contrassegno durante le corse coi cavalli.[69] In parte coincidono con i colori attribuiti dall'astrologia ellenistica a quattro dei cinque pianeti oltre al Sole e alla Luna.[70] Tuttavia, nel caso Plutarco si fosse ispirato ai pianeti, è incomprensibile il fatto che abbia adottato solo quattro colori invece di cinque o sette.

Nella terza sequenza incontriamo una speciale categoria di defunti: coloro che in vita erano stati iniziati ai misteri di Dioniso (565a-566a) e che, dopo la morte, occupano un «profondo abisso», peraltro gradevole, dedicandosi alla forsennata ricerca di svaghi e piaceri. Tali occupazioni provocano un accumulo di umidità nella parte razionale dell'anima, che così si appesantisce e viene sopraffatta dal ciclo delle rinascite; infatti la nascita (*genesis*) non è che un'inclinazione verso la terra (*epi gen neusis*). Questo splendido gioco etimologico, coniato probabilmente da Plutarco e da questi usato in una celebre descrizione dell'anima dell'iniziato,[71] sarà poi adottato da tutti i principali neoplatonici, da Plotino a Michele Psello, vissuto nell'XI secolo. In greco si possono operare associazioni etimologiche difficili da rendere in italiano. *Neusis* è il mo-

vimento di una culla che dondola; in questo caso indica che l'anima neonata oscilla verso il luogo della sua nascita. Ciò spiega anche perché alcuni platonici vedono nella Via Lattea il punto ove si raccolgono le anime che devono rinascere: le anime neonate si nutrono evidentemente dello stesso cibo dei neonati in carne e ossa.

Plutarco considera con una certa severità i misteri di Dioniso, perché il vero iniziato - colui che probabilmente era iniziato ai ben più importanti misteri eleusini - non era più soggetto alla rinascita nel mondo. Le anime di questi ultimi contemplano dall'alto «il fango del mondo» sottostante e non provano assolutamente alcun desiderio di ritornarvi.

La quarta sequenza mostra che Plutarco trattava con pari severità la figura di Orfeo; questi infatti, recatosi nell'Aldilà per cercare la sposa Euridice e non ricordando bene le cose che aveva visto, aveva tramandato agli uomini false informazioni. La quinta sequenza vuole porre l'accento sul fatto che nessun vivente riuscì mai a visitare le regioni al di sopra della Luna e a farne una descrizione. La regione di Apollo, probabilmente il Sole, è poi in particolare la più lontana dai luoghi visitati da Tespesio. La sesta sequenza descrive i supplizi dell'Ade celeste (probabilmente quella zona lunare chiamata «recesso di Ecate» nel mito di Timarco). Tra coloro che vengono trascinati dai demoni per essere torturati, Tespesio vede suo padre. Siamo ben lontani, qui, dalla meticolosa descrizione di crimini e castighi che abbiamo riscontrato in altre apocalissi (ricordiamo ad esempio quella mediopersiana del virtuoso Virâz). Plutarco conosce solo quattro generiche categorie di crimini e quattro tipi di castighi.

Il settimo e ultimo episodio porta Tespesio nel luogo in cui ciascuna anima riceve il tipo di corpo che si è meritata per il suo ritorno nel mondo. L'anima dell'imperatore Nerone avrebbe dovuto animare il corpo di una vipera velenosa, ma la sentenza mutò *in extremis*, in virtù di una buona azione che aveva commesso: aveva infatti concesso ai Greci la libertà. Sarebbe dunque tornato sulla terra sotto forma di un'innocua rana.

Come risucchiata dal vuoto, l'anima di Tespesio rientrò nel corpo, impedendo così che avesse luogo il suo funerale.[72]

Il misticismo di Plotino

Con il misticismo dei suoi predecessori, basato su esperienze di morte apparente e di viaggi extracorporei, il più grande filosofo della tarda antichità, Plotino (205-270 d.C.), aveva in comune l'intensità degli interessi mistici. Tuttavia, il misticismo di Plotino è stato definito come «soggettivizzazione» e «interiorizzazione» di quei viaggi ultraterreni oggettivi descritti ad esempio da Plutarco un secolo e mezzo prima.[73]

La filosofia di Plotino è platonica, ma a quell'epoca la soluzione a molti dei problemi lasciati aperti da Platone era aristotelica. Con i medioplatonici (Filone di Alessandria, Plutarco, Numenio di Apamea, Celso e altri), Plotino condivide l'idea dell'esistenza di livelli intermedi tra il Mondo Intelligibile e quello Sensibile. Il suo sistema si basa sulle seguenti ipostasi, che non sono entità solide o separate, bensì stadi progressivi che emanano in senso discendente:

- l'Uno (*Monos*), l'Assoluto, il trascendente, che non ha un perfetto equivalente in Platone, ma fu preconizzato da altri filosofi platonici come lo stesso Plutarco, e deriva dalla necessità di spiegare la molteplicità dall'unità;
- l'Intelletto (*Nous*), che è l'equivalente del Mondo delle Idee platonico, o configurazione intelligibile di tutte le cose ed è il primo stadio dall'unicità alla molteplicità;
- l'Anima del Mondo, che contiene *in potentia* l'intero universo e rappresenta l'ulteriore movimento discendente dell'unità verso la molteplicità;
- le anime individuali.

Il misticismo di Plotino è il rimedio all'alienazione provata dagli esseri umani incarnati nel mondo. La nostalgia della suprema unità, dell'Uno, è profondamente impressa nell'anima razionale, che lotta contro i limiti del corpo fisico e anela all'Uno (*phuge monou pros monon*). L'estasi è la meta suprema del misticismo di Plotino, e viene descritta in termini che ricordano «il sentimento oceanico» del misticismo indù. È

uno stato della mente in cui colui che sa s'identifica con l'oggetto del suo sapere. Poiché non vi è alcuna dualità, non si verificano neppure visioni o rappresentazioni, come succedeva invece nelle apocalissi finora esaminate. La meta del misticismo di Plotino è più elevata rispetto a una visita all'Ade celeste: è la visita all'essenza di tutte le essenze, oltre l'universo stesso, ed è indescrivibile.

IX

I sette palazzi e il carro di Dio

Il misticismo ebraico dalla Merkabah alla Cabbala

Le apocalissi

Il termine greco *apokalypsis* significa «rivelazione, il rendere manifesto». Con esso si indica un corpo letterario che appartiene a diverse tradizioni: greca, ebraica, cristiana, gnostica, iranica, ecc.

Un gruppo di studiosi americani guidati da J.J. Collins ha tentato di tracciare la morfologia del genere letterario apocalittico. I risultati vennero pubblicati nel 1979 sulla rivista *Semeia*.[1] J.J. Collins definì l'apocalisse come un «genere letterario». «L'*apocalisse* è un genere di letteratura rivelatoria in una cornice narrativa, in cui la rivelazione è trasmessa da un essere ultraterreno a un destinatario umano, schiudendogli una realtà trascendente che è sia temporale, in quanto configura una salvazione escatologica, che spaziale, in quanto implica l'esistenza di un mondo soprannaturale.»[2]

Dalla distinzione tra un asse «orizzontale», storico e un asse «verticale», ontologico, derivano due tipi di apocalissi: quelle che comportano un viaggio ultraterreno e quelle che ne sono prive.

L'équipe diretta da J.J. Collins compilò inoltre un inventario esaustivo delle apocalissi nel giudaismo, nel paleocristianesimo, nello gnosticismo e perfino nelle tradizioni greco-romane e iraniche. Avendo già esaminato i viaggi rivelatori nelle tradizioni religiose greche e iraniche, concentreremo ora la

nostra attenzione sulle prime tre - intimamente collegate fra loro - considerando soltanto le apocalissi con viaggi ultraterreni. Esse sono state catalogate nel modo seguente:

Nel giudaismo (studiato da J.J. Collins): *L'Apocalisse di Abramo*, *I Enoch* 1-36 (*Libro dei Sorveglianti*), *I Enoch* 72-82 (*Libro dei Corpi Celesti*), *I Enoch* 37-71 (*Le Similitudini di Enoch*), *II Enoch*, *Il Testamento di Levi*, *III Baruch*, *Il Testamento di Abramo*; nel giudaismo rabbinico e nel misticismo ebraico (studiati da A.J. Saldarini): *Hekhalot Rabbati*, *Merkabah Rabba*, *III Enoch* o *Sefer Hekhalot*, l'*Apocalisse di Elia* (in ebraico), *Le Cronache di Jerahmeel*, *La Rivelazione di Joshua ben Levi*, *L'Ascensione di Mosè*; nel paleocristianesimo (studiato da Adela Yarbro Collins): *L'Ascensione di Isaia*, *L'Apocalisse di Paolo*, *L'Apocalisse di Esdra*, *L'Apocalisse della Vergine Maria*, *La Storia di Zosimo*, *L'Apocalisse della Santa Madre di Dio*, *L'Apocalisse di Giacomo*, *I Misteri di S.Giovanni Apostolo e della Santa Vergine*, *Il Libro della Resurrezione*, *L'Apocalisse di Sedrach*; nello gnosticismo (studiato da F.T. Fallon): *La Parafrasi di Sem*, *Zostriano*, *L'Apocalisse di Paolo*, i *Due Libri di Ieu*.

A. Collins e altri autori hanno fatto notare che spesso è molto difficile valutare se un'apocalisse ebraico-cristiana non sia piuttosto un'apocalisse ebraica, riscritta includendovi elementi cristiani. In particolare, questo potrebbe essere il caso di un'apocalisse paleocristiana che prende il nome di *L'Ascensione di Isaia*.[3] È per questo motivo che essa, pur appartenendo al cristianesimo primitivo, è stata considerata insieme alle apocalissi ebraiche. La decisione di esaminare tutte le altre apocalissi cristiane come parte di quella tradizione cristiana che va senza interruzione dalla fine del I secolo d.C. fino a Dante, non è stata facile. Era possibile solo a condizione d'inserire al centro della nostra descrizione uno spazio per l'influentissima tradizione musulmana del *mi'rāğ*, ossia il viaggio celeste di Maometto. D'altro canto, il *mi'rāğ* di Maometto è a sua volta legato alla letteratura apocalittica ebraica e paleocristiana. Il cerchio quindi si chiude, anche se l'insieme è diviso in due capitoli: il IX e il X.

È stato invece molto più difficile trovare lo spazio per esa-

minare i viaggi ultraterreni gnostici, e questo perché si attengono a due differenti modelli. Il modello di Zostriano pur essendo simile a quello delle apocalissi ebraiche e cristiane, ha tuttavia un tono diverso. La descrizione delle stazioni celesti nei *Due libri di Ieu* è più vicina al *Libro dei Morti* egizio che non alla mistica ebraica della *merkabah*; eppure, per i suoi confini cronologici, il misticismo ebraico è l'unico sistema cui possiamo far riferimento per comprendere i *Due libri di Ieu* in un contesto più vasto. Poiché il dibattito sull'esistenza di uno «gnosticismo ebraico» e sul rapporto tra gnosticismo e giudaismo è tuttora in corso, abbiamo deciso di analizzare l'apocalisse gnostica summenzionata in questo capitolo, e di esaminare altri aspetti dello gnosticismo nel capitolo X; in quest'ultimo tratteremo l'influente tradizione platonica del «passaggio dell'anima attraverso le sfere planetarie».

Nel 1981[4] proponemmo una classificazione analoga delle apocalissi, basata sugli atteggiamenti dei principali personaggi che effettuavano viaggi ultraterreni. Proponemmo di distinguerle in tre categorie:

1. Apocalissi «elettive» o «per chiamata», in cui l'eroe viene scelto dall'alto, in virtù dei particolari meriti accumulati nei confronti dell'altro mondo.
2. Apocalissi che avvengono «accidentalmente», come risultato di un infortunio o di una malattia seria. In questo caso, il merito personale è irrilevante.
3. Apocalissi «per ricerca», in cui l'eroe stesso si sforza di ottenere la rivelazione impiegando diversi metodi quali incubazione, assorbimento o ingestione di allucinogeni, varie tecniche fisiche e psicologiche (controllo del respiro, digiuno, posture particolari del corpo, ecc.).

Tale classificazione ci permette di capire alcune delle principali differenze tra le tradizioni di viaggi ultraterreni ebraiche (e cristiane) e le altre, come quella greca e iranica.

Le apocalissi ebraiche

Le apocalissi ebraiche sono tipiche apocalissi elettive.[5] I racconti dell'apocalisse «per ricerca» sembrano del tutto as-

senti dalla tradizione ebraica; soltanto un'apocalisse, priva di viaggi ultraterreni e oltretutto profondamente influenzata da modelli greci, pare appartenere alla categoria delle apocalissi accidentali.[6] Analizzando un certo numero di apocalissi (*I Enoch*, *II Enoch*, *Il Testamento di Levi*, *III Baruch*, *Il Testamento di Abramo*, *IV Ezra* e *L'Apocalisse di Abramo*), Mary Dean-Otting,[7] studentessa di Johan Maier di Colonia, è giunta alla conclusione che tutte le apocalissi ebraiche hanno un gran numero di elementi in comune: appartengono tutte alla categoria delle apocalissi cosiddette elettive, l'ascesa al cielo avviene nel sonno, l'estatico è l'io-narrante, l'estatico è accompagnato da una guida angelica, la rivelazione avviene in forma di dialogo, l'estatico attraversa i numerosi livelli del cielo e ha una visione del Tempio celeste, vi è la scena del giudizio dei morti oppure allusioni al giudizio stesso, i misteri vengono rivelati, si descrive la gloria di Dio, e il protagonista ritorna sulla terra.

Gli eroi delle apocalissi ebraiche sono personaggi biblici caratterizzati da qualità particolari che li mettono in qualche modo in rapporto col mondo celeste. Tra questi personaggi, due furono portati in cielo da Dio: Enoch, che «camminò con Dio» (*Gen.* 5:24) ed Elia, che ascese al cielo su un carro di fuoco (*II Re* 2:1-15). C'è poi anche un terzo personaggio, anche lui probabilmente condotto in cielo, poiché «fino a oggi, nessuno conosce il luogo dove fu sepolto» (*Deut.* 34:6); questi era Mosè. Non deve dunque sorprendere che la maggior parte dei viaggi, nella letteratura apocalittica ebraica, siano attribuiti a due di questi tre uomini che ascesero al cielo senza esser morti: Enoch e Mosè. Filone di Alessandria (20 a.C.-50 d.C. ca.) interpretò l'ascesa di Mosè sul Monte Sinai come un'ascesa al cielo,[8] e Giuseppe Flavio riferisce una tradizione secondo la quale Mosè non morì, ma fu semplicemente portato in cielo.[9]

La più antica apocalissi ebraica è *I Enoch* o *Il Libro Etiopico di Enoch*, così chiamata perché l'unica versione conservatasi integralmente è in etiopico.[10] Basandosi sui frammenti aramaici di *I Enoch* scoperti a Qumran nel 1952, J.T. Milik riuscì a datarne le parti più antiche all'inizio del III secolo

a.C.[11] *I Enoch* è un opera composita. I due blocchi di testo principali sono più antichi degli altri: i Capitoli 1-36, definiti da R.H. Charles «Il Libro dei Sorveglianti», e i Capitoli 72-82 detti «Il Libro dei Corpi Celesti».

Nel Capitolo 14, Enoch ha una visione durante il sonno e viene portato in cielo da venti e nuvole. Qui vede un muro di cristallo, poi una casa di cristallo, entrambi circondati da fiamme di fuoco; infine una seconda casa, tutta di fuoco, in cui, circonfuso da un bagliore accecante, vi è il trono di Dio. Questa visione venne definita da Johan Maier come «la più pura, semplice e antica delle descrizioni di un'ascesa» nel *I Enoch*.[12] Lo studioso tedesco vi scorse l'influenza del Capitolo I della visione del profeta Ezechiele: il carro (*merkabah*) con sopra il trono di Dio. La spiegazione di questa visione, secondo Maier, è da ricercarsi nel Tempio di Gerusalemme, la cui struttura era disposta esattamente come nella descrizione di Enoch. In altri termini, Enoch configurava il Tempio celeste con la stessa architettura del Tempio di Gerusalemme.[13]

Nel Capitolo 17, Enoch viene guidato attraverso il cielo da angeli che potevano assumere aspetto umano quando lo desideravano. Il cielo non è stratificato. Il percorso è rigorosamente orizzontale e conduce Enoch fino alle estremità della terra, per assistere ai castighi delle anime malvagie dopo la morte e anche a quelli degli angeli e delle stelle.

I Capitoli 72-82 contengono una visione analoga, in cui a Enoch vengono rivelati i segreti dell'astronomia. Il vero calendario appare qui come un potentissimo segreto celeste che solo Enoch ha il privilegio di apprendere e di trasmettere agli altri umani.

Enoch è il padre della mistica della *merkabah*. Non deve dunque sorprenderci il vedere che un intero ciclo di viaggi ultraterreni prendano il suo nome, includendo non solo il *II Enoch* (o *Il Libro Slavo di Enoch*) e il *III Enoch* (o *Il Libro Ebraico di Enoch*), ma anche le tradizioni che riportano il suo nome come Metatron, «l'Angelo del Trono».[14]

Il *II Enoch*, che esiste solo in una tarda versione slava, è un prodotto della diaspora ebraica (ora con interpolazioni cristiane), redatto in quel tormentato periodo che va dal 70 (da-

ta della caduta del Tempio di Gerusalemme) al 135 d.C. (data della repressione della rivolta guidata da Bar Kochbă da parte delle autorità romane). Come Plutarco aggiornò Platone, così l'autore del *II Enoch* si rifece al *I Enoch*, mutando però la visita orizzontale del cielo in un viaggio verticale attraverso sette cieli. Questo modello ricorre anche nel viaggio ultraterreno di Levi (vedi oltre).

Enoch era addormentato nel suo letto, in uno stato mentale molto turbato, quando gli apparvero due angeli di dimensioni gigantesche e lo condussero in viaggio per i cieli.

In ognuno dei sette cieli Enoch riceve solo uno dei due tipi di rivelazioni: o quella cosmologica (primo, quarto e sesto cielo), o quella escatologica (secondo, terzo e quinto cielo).[15] Nel primo cielo risiedono gli angeli meteorologici, responsabili delle condizioni atmosferiche sulla terra; nel quarto cielo vi sono i corpi celesti, il Sole e la Luna, e le divisioni del tempo; nel sesto cielo vi sono i sette eserciti degli angeli che sovrintendono all'ordine del mondo.

Nel secondo cielo, Enoch assiste ai castighi degli angeli caduti; il terzo cielo è il Paradiso dei Giusti, dove essi dimoreranno per l'eternità, e l'Inferno Settentrionale, «oscuro e tenebroso», preparato per coloro che praticarono arti malefiche e per i disonesti; nel quinto cielo risiedono i Sorveglianti, che disertarono con Satana e aspettano il castigo divino.

Nel settimo e ultimo cielo, Enoch entra alla corte di Dio e viene adottato come angelo, più precisamente come angelo scriba, a cui l'arcangelo Vrevoel (probabilmente Uriel) detta tutti i segreti del cielo e della terra, che riempiono 360 libri. Poi Dio in persona gli detta i segreti della Creazione; dal momento che questi ultimi per la maggior parte ricordano una leggenda dualistica dell'Europa orientale, non è da escludere un contesto originariamente slavo. In seguito Enoch viene inviato in gran fretta sulla terra con i suoi libri, per comunicare ai suoi figli tutti i segreti, prima dell'arrivo dell'imminente diluvio con cui Dio vuole punire «gli idolatri e i fornicatori sodomiti». Dopo 30 giorni, gli angeli riportano Enoch al settimo cielo, prelevandolo dalla compagnia e celando se stessi e il loro ospite nelle tenebre e nell'oscurità.

La struttura celeste del *II Enoch* ricorre anche nel *Testamento di Levi*, uno dei *Testamenti dei Dodici Patriarchi*.[16] La cornice narrativa del *Testamento di Levi* si basa sul *Genesi* 34: Sichem, figlio di Hamor, governatore di Sichem nella provincia di Canaan, violenta la figlia di Giacobbe, Dina, che stava attraversando il paese con la sua famiglia. I figli di Giacobbe accettarono che Sichem sposasse Dina, a condizione che tutti gli uomini della città venissero circoncisi; mentre questi ultimi si stavano riprendendo, Simeone e Levi attaccano la città e ne uccidono tutti i maschi. La tradizione biblica individua in Levi l'antenato della tribù sacerdotale dei Leviti, sebbene non sia del tutto certa una connessione storica fra la tribù e il sacerdozio levitico.[17]

Prima di vendicare Dina, Levi riflette amaramente sul fatto che tutti gli uomini sono malvagi e prega per la liberazione dal peccato. Mentre sta dormendo, vede in sogno tre cieli (2.5), che più tardi (3.4 segg.) diventano sette. Qui la suddivisione dei cieli è più razionale che nel *II Enoch*, perché la santità aumenta progressivamente, d'accordo con il principio platonico che «ciò che è più in alto è migliore». Inoltre gli elementi cosmologici ed escatologici sono mescolati: nel primo cielo sono puniti i malvagi, nel secondo vi sono i fenomeni meteorologici, pronti a essere rilasciati al momento del giudizio finale, nel terzo «vi sono le potenti milizie celesti, incaricate della vendetta sui disonesti e su Beliar nel giorno del giudizio».[18] Nel quarto cielo vi sono i Troni e le Autorità, nel quinto gli angeli messaggeri, nel sesto gli angeli ministri di Dio e nel settimo «la Grande Gloria del santo dei santi oltre ogni santità» (3.4).

L'angelo-guida apre a Levi le porte del cielo ed egli contempla «il sacro tempio e l'Altissimo su un trono di gloria» (5.1); poi egli riceve l'investitura sacerdotale e le armi da usare contro lo stupratore della sorella. Un episodio successivo (8.1-15) narra l'incoronazione celeste di Levi, che preannuncia l'eterna permanenza del Giusto nei cieli.

Un altro viaggio ultraterreno è contenuto nel *III Baruch*, o l'*Apocalisse greca di Baruch*, menzionata probabilmente da

Origene.[19] Di data incerta, il testo è un prodotto dell'ebraismo ellenizzato.

Durante la cattività babilonese, il profeta Baruch riceve la rivelazione mentre si trova seduto sulla sponda di un fiume, di fronte alle porte di un santuario. L'angelo-mediatore Fanuel lo guida attraverso il cielo, conducendolo prima nel firmamento, in seguito alle acque sopra il firmamento e poi al luogo dei castighi. Nel primo cielo, oltrepassata una porta imponente, incontra i costruttori della Torre di Babele, esseri mostruosi dall'aspetto di animali ibridi. Nel secondo cielo vi sono coloro che avevano ordinato la costruzione della Torre, i quali hanno piedi di cervo e aspetto di cani. Nel quarto cielo dimorano i Giusti sotto forma di uccelli, mentre nel terzo vi sono un serpente (*ophis*) o un drago (*drakon*), il cui ventre è l'Ade e che maciulla i malvagi.

In seguito Baruch visita il carro fiammeggiante del sole, guidato da un uomo con la corona, trainato da quaranta angeli. Il carro è preceduto da una fenice dalle ali infuocate chiamata «il guardiano della terra» (6.3). Al tramonto compare il carro della luna, tirato da angeli dall'aspetto taurino; all'interno vi è la luna, con fattezze di donna, circondata da angeli-agnelli (9.4). Nel quarto cielo Baruch vede un laghetto di rugiada celeste, accanto al quale vi sono «uccelli celesti» (10.2). Nel quinto e ultimo cielo, Baruch giunge alla prima di una serie di 365 porte e vede l'arcangelo Michele, comandante supremo degli angeli, accompagnato dal fragore del tuono; il recipiente che tiene in mano contiene i meriti dei Giusti da offrire a Dio. I meriti hanno forma di cesti colmi di fiori portati dagli angeli. In cambio questi ricevono da Michele una quantità d'olio divino proporzionata al numero dei fiori di ogni Giusto (15.1-4). Michele varcherà da solo la porta che conduce a Dio. Quando le porte del tempio interno si chiuderanno, avrà fine anche la visione di Baruch.[20]

In questo contesto, merita di essere citato un altro viaggio ultraterreno, quello di Abramo, che occupa i capitoli 10-14 del *Testamento di Abramo*.[21] Il nostro personaggio sale sul carro di Michele per fare un giro del cielo. Come Er e Menippo, anche Abramo si sofferma a osservare il mondo abitato

sotto di lui. Poi viene guidato a Oriente, nel luogo in cui si trova la prima porta del cielo; qui egli vede altre due porte da cui partono altrettante strade, una diritta, che conduce al Paradiso e una molto larga, che porta all'Inferno. Abramo segue Michele e due angeli alati sulla seconda strada. Essi entrano nell'aula dove Abele, seduto su un trono di cristallo, emette le sentenze. L'angelo Dokiel pesa le anime e Puriel le sottopone alla prova del fuoco. Dopo aver assistito al giudizio dei morti, Abramo viene riportato da Michele sulla terra, come Dio aveva ordinato.

Come ha dimostrato Martha Himmelfarb, nel suo dotto e bellissimo libro *Tours of Hell*,[22] la matrice dell'apocalittica paleocristiana è innegabilmente ebraica. Eppure, come abbiamo potuto mostrare in una serie di libri e di articoli, l'influenza greca si fece, col tempo, sempre più importante, tanto da far constatare che il cristianesimo sviluppò due filoni apocalittici differenti.[23] Il caso dell'apocalisse paleocristiana che prende il nome di *La Visione di Isaia*,[24] mostra quanto la tradizione cristiana fosse vicina a quella ebraica, al punto da far supporre che, in realtà, si tratti di un'apocalisse ebraica attribuita al profeta biblico Isaia e successivamente modificata in ambiente cristiano e gnostico.

La *Visione di Isaia* costituisce la seconda parte dell'apocrifa *Ascensione di Isaia*, che comprende il *Martirio di Isaia* e la *Visione*, cioè l'apocalisse con un viaggio ultraterreno. La *Visione* stessa è poi suddivisa in due parti: l'*anabasis* (ascesa) del profeta (capitoli 6-9) - la parte che tratteremo - e la *descensus/ascensus* del Salvatore (cap. 10:1-11:1 e 11:23 segg.). Un angelo giunge dal settimo cielo e accompagna Isaia nel suo viaggio celeste. Nel firmamento, Isaia incontra Sa(m)mael, il capo degli eserciti di Satana in perenne lotta tra loro; mentre questi combattono, gli abitanti della Terra fanno lo stesso.

Per capire questo passaggio bisogna conoscere due cose: chi sono gli angeli del firmamento e chi è Sammael. Soltanto la tradizione ebraica può rispondere compiutamente a tali domande. Gli angeli celesti sono gli Angeli delle Nazioni, cioè i rappresentanti di tutti i popoli della Terra (70 o 72) presso la corte divina. Sammael è semplicemente l'angelo nazionale di

Roma. Un'altra tradizione però, comunque non contraddittoria, vede in Sammael l'angelo della morte. Questo breve passaggio ci dimostra che la composizione della *Visione* risale al periodo in cui Roma, e dunque anche il suo angelo, era particolarmente potente, quindi anche odiata; tale periodo coincide senza dubbio con la datazione tradizionale dell'apocrifo: tra il 70 d.C. (la Caduta del Secondo Tempio di Gerusalemme) e il 135 d.C. (la definitiva sconfitta della rivolta del messia palestinese Bar Kochba e la morte per tortura del rabbino capo di Gerusalemme, l'ottantacinquenne Akiba ben Joseph).

Nel secondo cielo, vedendo un angelo seduto su un trono, Isaia vuole rendergli omaggio (probabilmente credendo si tratti di Dio). Ma il suo angelo guida lo avverte di non farlo. Questo passaggio ha origini rabbiniche e sarà chiarito nel prossimo paragrafo di questo capitolo. Un episodio simile è documentato in altre due apocalissi ebraiche coeve, il *IV Ezra* ed il *II Baruch*, e in un'apocalisse anonima copta (cristiana).[25]

Nel terzo cielo, Isaia comincia a trasformarsi, come Enoch, in un essere divino. Nel settimo cielo, un angelo, la cui luminosità supera tutte le altre, gli mostra il libro celeste in cui sono annotate dettagliate trascrizioni di ogni evento, destinate all'umanità. Ovviamente, il viaggio di Isaia è interamente ebraico e non contiene alcun elemento cristiano.[26]

Il primo misticismo ebraico

Lo studio della mistica ebraica è stato a lungo dominato dall'imponente figura patriarcale di Gershom Scholem (1897-1982). Nella sua monografia del 1987, Joseph Dan ha definito Scholem con grande intuizione come «anzitutto uno storico interessato soprattutto agli effetti del misticismo sulla cultura ebraica».[27] Il senso di questa frase è che Scholem non era esattamente uno studioso di misticismo. Pur possedendo una conoscenza eccezionale della bibliografia mistica ebraica, egli tendeva, nella sua descrizione delle dottrine mistiche, a tralasciare le parti più tecniche. Nell'ottica di uno studioso di misticismo però, queste parti sono tra le più interessanti.

Dobbiamo a un'altra generazione di studiosi la riscoperta di quelle pratiche nascoste della mistica ebraica che la generazione di Scholem, troppo vicina all'Illuminismo, era forse più propensa a respingere con un certo imbarazzo.

Ithamar Gruenwald, uno studioso estremamente rispettoso della complessità dei dati e dei problemi, che non assume frettolosamente posizioni unilaterali, ma si sforza sempre di raggiungere una visione globale, è oggi la guida più sicura per affrontare il mondo affascinante del primo misticismo ebraico.[28]

Il primo misticismo ebraico viene generalmente identificato con due tipi di speculazione, una più propriamente «estatica» e un'altra prevalentemente «teosofica» - riprendiamo qui la terminologia usata da Moshe Idel per definire le due branche della Cabbala. La tecnica estatica è detta *ma'aseh merkabah*, ossia «Opera del Carro», e trae la propria legittimazione biblica dalla visione del profeta Ezechiele che contempla il terribile trono di Dio trasportato su un carro (*merkabah*) tirato da angeli di vario genere. La speculazione teosofica, su cui non c'è bisogno di soffermarsi, è detta *ma'aseh bereshit*, o «Opera della Genesi», e consiste in un'esegesi mistica della Creazione del Mondo.

Le prime testimonianze della mistica della *merkabah* risalgono alla stessa epoca del *I Enoch* (14:11-19), nel III secolo a.C. Seguono poi, nel II secolo a.C., alcuni frammenti in greco del tragediografo ebraico Ezechiele di Alessandria. Parti della tradizione della *merkabah* ricorrono in diverse apocalissi ebraiche, come il *II Enoch* e *L'Apocalisse di Abramo*. Più tardi, tale tradizione si svilupperà in un consistente corpo letterario, in cui confluiscono scritti della *merkabah*, delle *hekhaloth* (dalla parola ebraica *hekhal*, cioè «palazzo»; il mistico deve attraversare sette palazzi prima di giungere al carro che trasporta il trono divino), e perfino opere di magia, come il *Sefer ha-Razim* (Libro dei Segreti).[29] Tra i documenti più significativi legati alla mistica della *merkabah* ricordiamo le *Hekhaloth Rabbati* e il *III Enoch* o *Libro Ebraico di Enoch*.[30] La cronologia di questi testi non trova concordi gli studiosi.

Gli ultimi studi, comunque, propendono per una datazione tarda.[31]

Riprendendo l'ipotesi di J. Maier, che la struttura del Tempio celeste nella visione del *I Enoch* ricalcasse quella del Tempio di Gerusalemme, Ira Chernus ha recentemente proposto un possibile parallelo tra la preparazione del mistico della *merkabah* e il pellegrinaggio rituale a Gerusalemme.[32] Come i pellegrini infatti, che dovevano purificarsi per sette giorni prima di entrare nel Tempio, indossare abiti bianchi e immergersi nell'acqua, anche il mistico della *merkabah* doveva osservare il digiuno, immergersi nell'acqua e astenersi da pratiche sessuali. Inoltre, come i pellegrini che avviandosi verso il Tempio venivano interrogati sui Leviti prima di accedere all'area sacra, i mistici dovevano rispondere alle domande dei guardiani celesti delle varie *hekhalot*. Infine, come vi erano certi confini invalicabili per chi si avvicinava al Tempio in stato di impurità rituale, allo stesso modo vi erano pericolosissimi limiti che certuni pellegrini alla *merkabah* non dovevano assolutamente oltrepassare.

La mistica della *merkabah* era di tipo esoterico e riservata esclusivamente agli iniziati. I criteri per selezionare i candidati all'«Opera del Carro» - noti genericamente come *yorede merkabah* cioè «quelli che scendono al Carro» - si basavano sull'età, la condizione sociale, la condotta morale, la fedeltà alla Legge e perfino alcuni particolari segni del corpo.[33]

Gli *yorede merkabah* ricorrevano ad una tecnica mistica, la cui descrizione fu registrata soltanto alcuni secoli dopo dal famoso Hai Gaon (morto nel 1038) della Yashiva (Accademia) rabbinica di Pumbeditha, in Mesopotamia. Il postulante «deve sedere, digiuno, per un determinato numero di giorni, con la testa fra le ginocchia, e sussurrare alla terra una serie di appositi inni e preghiere. In questo modo potrà scrutare nelle sale e nelle stanze più interne come se vedesse i Sette Palazzi (*hekhaloth*) con i propri occhi e passando da un Palazzo all'altro potrà osservare cosa vi è all'interno».[34]

Ai tempi felici dei Tannaiti palestinesi, Dio gradiva molto la vista dei rabbini che disquisivano sui misteri del Carro e del Trono, sebbene questo comportasse un notevole rischio; in-

fatti, durante tali conversazioni, dal cielo scendevano fiamme. Un giorno, mentre i Rabbini Yohannan ben Zakkai ed Eleazar dissertavano sotto un albero sugli ineffabili segreti celesti, scese un fuoco dal cielo e davanti a loro cominciò una danza di angeli. Eliezer e Yehoshua, discepoli del Rabbino Yohannan, furono circondati dal fuoco durante lo studio dell'Opera del Carro.[35] Poi i tempi mutarono, e i rabbini cominciarono a guardare con sospetto a queste pratiche esoteriche e a ostacolarle.[36]

La tradizione dell'insegnamento esoterico trasmesso dal rabbino al discepolo si riflette nel contesto narrativo di un classico della letteratura *hekhaloth*, il *Ma'aseh Merkabah*,[37] che è un dialogo tra maestro (il Rabbino Akiba) e discepolo (il Rabbino Ishmael). Il testo mette in rilievo le grandezze astronomiche degli oggetti celesti, moltiplicandole oltre il necessario: «Nel secondo Palazzo vi sono centomila miriadi di Carri di fuoco e tra essi quattromila miriadi di fiamme. Nel quarto Palazzo vi sono centoquattromila miriadi di Carri di fuoco e tra essi quattromila miriadi di fiamme», ecc. Le procedure di ascesa al cielo sono semplici in maniera sospetta: dopo aver pronunciato la formula SDYR TYKRY 'M YBY' BYHW SWWSH 'P RWP WYHM e così via, e dopo non meno di quaranta giorni di digiuno, l'Angelo del Volto sarebbe sceso con le sue terribili milizie. Per non essere distrutto da quegli angeli spaventosi, il mistico doveva recitare determinate preghiere; solo allora avrebbe ottenuto «il permesso di intravedere» la *merkabah*. La descrizione di questa esperienza, attribuita al Rabbino Nehunya ben Hakana, è di un'intensità fuori del comune: «Quando intravidi il Carro, vidi una superba maestà, camere di camere, maestà di sgomento, trasparenze di paura, ardenti e fiammeggianti, i loro fuochi infuocati e i loro tremiti frementi».[38] Poi segue una lista dei nomi degli angeli guardiani delle sette *hekhaloth* e delle numerose preghiere da recitare davanti a loro.

Descritto in forma dialogica o più frequentemente in forma apocalittica, il viaggio ultraterreno della letteratura *hekhaloth* prende il nome di «discesa alla *merkabah*», e ciò malgrado si tratti innegabilmente di un'ascesa celeste. Una volta in pos-

sesso della tecnica segreta, il mistico poteva andare e venire a suo piacimento: «Com'è (il conoscere il segreto della *merkabah*)? È come avere una scala in casa (e riuscire a salire e scendere a proprio piacimento)».[39] «Il Rabbino Ishmael disse: Tutti gli *haverim* (compagni, ossia discepoli iniziati) lo paragonano a un uomo che ha una scala in mezzo alla casa, che sale e scende senza che nessuno lo possa fermare.»[40]

Tale operazione, come abbiamo visto, era probabilmente eseguita evocando un angelo importante, l'Angelo del Volto (o Presenza) di Dio: «Se qualcuno voleva scendere al Carro, egli faceva appello a Surya, l'Angelo della Presenza, e gli faceva giurare centododici volte (di proteggerlo), nel nome di Tutruseah-YHWH che viene chiamato Tutruseah Tsortak Totarkhiel Toshgar Ashruleah Zevudiel e Zeharariel Tandiel Shokel Huzeah Dahivurin e Adiroron YHWH, Signore d'Israele».[41]

Il mistico dovrà attraversare un totale di otto *hekhaloth* o Palazzi, ciascuno provvisto di una porta. A ogni ingresso vi sono due guardiani, uno a destra e l'altro a sinistra dell'entrata, e ogni Palazzo è sorvegliato da otto guardie. Il nome di Dio dev'essere pronunciato di fronte a ciascuno dei guardiani dei sette palazzi, una volta scendendo e una volta salendo; moltiplicando questi numeri (8x7x2) avremo 112, la stessa cifra del paragrafo precedente. Anche i guardiani hanno dei nomi nascosti, oggetto peraltro di una prolissa descrizione.[42]

Il mistico entra poi nella prima *hekhal*, munito dei sigilli di Surya e di Tutruseah-YHWH, che deve mostrare ai guardiani a destra e a sinistra della porta. L'ingresso in ogni ulteriore Palazzo presuppone la conoscenza di una ulteriore serie di nomi. La funzione delle guardie del sesto Palazzo è di uccidere coloro che «non sono degni del compito».[43] Se Dumiel, il capo delle guardie della sesta *hekhal*, decide che il mistico possiede una conoscenza adeguata della tradizione ebraica, allora egli stesso lo condurrà davanti al Trono della Gloria.

I terribili nomi dei guardiani della settima *hekhal* derivano direttamente dall'impronunciabile nome di Dio. Il principe custode è Anaphiel, che «è come il Creatore del Mondo».[44] Egli apre le porte del settimo Palazzo, di fronte al quale stan-

no 256 *hayyot* («Creature Viventi», un rango di angeli della *merkabah*) che sollevano il mistico: «Cinquecentododici occhi, e ciascuno di questi occhi dei Santi *hayyot* è vuoto come i buchi di un setaccio dalla trama di rami». Gli occhi dei Cherubim e degli Ophanim (le Ruote angeliche del Carro) «sono simili a torce luminose e a fiamme di carboni ardenti».[45]

Il capitolo 26 delle *Hekhaloth Rabbati* si occupa di coloro che non sono degni di entrare nella *merkabah*. Infatti, mentre chi è degno declina cortesemente il primo invito a entrare, accettando solo se richiesto una seconda volta, chi non è degno accetta immediatamente. Le guardie della sesta *hekhal* creano allora davanti a lui il miraggio di «un milione di onde d'acqua», e se questi fa una qualsiasi domanda sull'acqua, «essi gli gettano addosso un milione di sbarre di ferro».

Questo terribile «pericolo dell'acqua», che succede al «pericolo del fuoco», presenta strane, ma precise connessioni con il ciclo dei viaggi ultraterreni di Enoch e con alcuni enigmatici episodi legati alla sorte di quattro rabbini tannaiti.

«Quattro furono coloro che entrarono in Paradiso: Ben Azzay e Ben Zoma, Aher e il Rabbino Akiba».[46] Soltanto «il Rabbino Akiba ascese e discese in pace»,[47] gli altri tre ebbero una brutta sorte a causa del «pericolo dell'acqua», che le *Hekhaloth Rabbati* collocano nel sesto Palazzo: essi scambiarono per acqua «le pietre di puro marmo» del Paradiso, che effettivamente hanno l'aspetto di onde. Perciò si attirarono l'ira di Dio, che non tollera menzogne davanti al Suo cospetto (*Babli Hagigah*, 14b). In questo enigma celeste, Johan Maier scorge una chiara allusione al Tempio di Gerusalemme, le cui mura furono costruite in marmo di vari colori che «assomigliava alle onde del mare».[48] La sesta *hekhal* del cielo dunque, non sarebbe altro che un'immagine dell'*hekhal* di Gerusalemme, la quale a sua volta è la riproduzione di un modello celeste. Ben Azzay paga il suo sbaglio con la morte, Ben Zoma con la pazzia e «solo Akiba ascese e discese in pace».

Che cosa successe ad Aher («l'Altro», cioè l'Apostata), il cui vero nome era Elisha ben Abuyah, e che dopo la sua esperienza ultraterrena divenne un eretico oltre che il simbolo del-

l'ateo nel giudaismo rabbinico? La sua sorte è strettamente legata a quella di Enoch.

Secondo l'antica tradizione tramandata dal *I Enoch*, Enoch era un eroe della cultura ebraica: era stato in cielo per apprendere i segreti dell'astronomia, per contemplare la corte di Dio, per ottenere informazioni sull'arrivo del Messia; aveva ricevuto informazioni sulle dottrine segrete riguardanti il passato e il futuro, le cose terrene e celesti. Aveva insegnato agli esseri umani l'alfabeto e la scienza. Secondo il *Libro dei Giubilei* (4.23), Dio gli aveva assegnato un'attività molto importante, che egli svolgeva seduto nei Giardini dell'Eden: era lo scriba e l'archivista di Dio. Il *II Enoch* descrive la storia nei dettagli: Vrevoel, l'angelo-ministro di Dio, porta a Enoch la bella notizia della sua assunzione e promozione; un altro angelo e poi lo stesso Dio gli svelano i segreti della creazione e quelli del cielo - in pratica questa sezione è l'equivalente dell'«Opera della Genesi» e dell'«Opera del Carro». Nel *Testamento di Abramo*, Enoch è diventato un angelo e i Cherubini portano i suoi libri e registri. Gli scritti della *merkabah* posteriori danno a Enoch il nome angelico di Metatron. Il *III Enoch* descrive a tinte vivaci la metamorfosi di Enoch, da essere umano ad angelo, a opera del fuoco celeste: la carne e i capelli si trasformano in fiamme, i muscoli diventano fuoco, le ossa carboni ardenti, le pupille mutano in braci e gli arti in ali fiammeggianti. Lo stesso capita a Mosè nell'apocalisse medievale ebraica conosciuta come *La Rivelazione di Mosè* (*Gedulat Mosheh*).

Metatron, però, conserva una delle caratteristiche umane di Enoch: *si può sedere.* È importante sapere questo particolare, perché gli angeli, non avendo giunture, *non possono sedersi.* Quando Elisha ben Abuyah sale in cielo, vede - come Isaia e gli altri che abbiamo menzionato - un essere seduto su un trono di gloria e, sapendo che solo Dio può sedersi e non gli angeli, lo scambia per Dio stesso. In realtà era stato tratto in inganno da Enoch-Metatron e pensando: «Forse - Dio mi perdoni! - vi sono due Potenze (in cielo)», diventò diteista.[49]

Il *Sefer ha-razim* (Libro dei Segreti), ricostruito nel 1966 da Mordecai Margalioth, è un testo composito variamente data-

to tra il IV e il VII secolo d.C., che include, in una cornice narrativa legata alla *merkabah*, una serie di formule magiche. L'immaginaria rivelazione dei segreti celesti qui non è presentata in forma di viaggio ultraterreno di un personaggio biblico meritevole, ma in forma di libro celeste trasmesso a Noè dall'angelo Raziel e inciso dal patriarca su una pietra di zaffiro. La differenza principale fra il *Sefer ha-razim* e la letteratura delle *hekhaloth* è che, mentre in quest'ultima il viaggio ultraterreno costituisce una meta di per se stessa, la prima si serve delle conoscenze sugli esseri celesti a scopi magici, per ottenere cioè dagli angeli il «successo in ogni cosa».[50]

«Noè apprese rituali che procurano la morte e rituali che mantengono la vita (...), imparò a interpretare i sogni e le visioni, a sollevare le guerre e a placarle, a dominare gli spiriti e i demoni, a mandarli in giro come se fossero suoi schiavi, a osservare i quattro venti della terra e a capire il linguaggio dei tuoni, a spiegare il significato dei lampi, a predire ciò che avverrà in tutti i mesi futuri (...) e a comprendere i canti celesti»,[51] cioè i canti delle Sante Creature (*hayyoth ha-kodesh*), che sono gli angeli del Carro dall'aspetto animale.[52] Si tratta proprio del famoso libro di magia del Re Salomone, che se ne serviva per dominare sugli spiriti. Il nucleo principale del testo è una meticolosa descrizione di tutti i nomi e le facoltà delle milizie angeliche in ognuno dei sette firmamenti e dei preparativi, delle cerimonie e delle formule intesi a propiziare gli angeli. Il trattato inoltre non ha una struttura imperniata sulla teoria astrologica.[53]

Notando le analogie tra lo gnosticismo e l'antica mistica ebraica, Gershom Scholem derivò quest'ultima dalla prima, battezzando la mistica della *merkabah* come «Gnosticismo Ebraico».[54] Tale posizione, per una serie di ragioni che esamineremo nella prossima sezione di questo capitolo, è decisamente discutibile. Anche se da una prospettiva diversa dalla nostra, la tesi di Scholem è stata contestata da Ithamar Gruenwald. Nel suo *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (1980), aveva già mostrato quelle doti che fanno di lui il principale continuatore di Scholem nello studio della mistica della *merkabah*. In quel libro Gruenwald aveva fatto importanti

scoperte, che presentano la mistica della *merkabah* e la letteratura delle *hekhaloth* sotto una nuova luce. Tuttavia, con singolare discrezione, egli si astenne da ogni polemica col suo predecessore, evitando anche il minimo vanto per le sue scoperte.

Come abbiamo visto, la tesi principale di Scholem individuava nella mistica della *merkabah* una forma derivata dallo gnosticismo ebraico; tale affermazione si basava sulla presenza, in entrambe le tradizioni, di tecniche di permutazione delle lettere dell'alfabeto, di speculazioni numerologiche e sull'importanza attribuita ai nomi divini, che erano le parole chiave, i segnali distintivi per aprire le porte delle molte dimore celesti. Ovviamente Scholem si sbagliava, e su un unico punto: lungi dall'essere gnostici di per se stessi, i motivi appena menzionati erano già presenti nella magia ellenistica, alla quale, com'è lecito desumere, attinsero sia i mistici ebraici, sia gli gnostici. Tenendo conto di ciò, diventa allora impossibile affermare la priorità dello gnosticismo sulla mistica della *merkabah* o viceversa.

Inoltre, in molti dei saggi contenuti nel suo ultimo libro, muovendosi sulla sottile linea di demarcazione tra la mistica apocalittica della *merkabah* e la gnosi, Ithamar Gruenwald dimostra con accurate argomentazioni che la comprensione di molti temi gnostici trarrebbe vantaggio dalla tesi di una origine ebraica. Ma, al contrario di molti suoi colleghi, Gruenwald non ribalta la versione tradizionale facendo derivare lo gnosticismo dalla prima mistica ebraica. La sua posizione è ragionevole e convincente e sembra rafforzare la tesi che il problema delle origini storiche dello gnosticismo si basa in realtà su un sofisma teoretico. Tutto questo è vero, ma non cancella la probabilità che gli gnostici abbiano attinto dall'ebraismo un'intera serie di motivi mitici, fosse anche solo per il fatto che l'atteggiamento antiebraico di alcuni di essi presuppone un confronto attivo con l'ebraismo stesso (secondo la tesi di Birger Pearson). Anche su questo punto credo che la posizione di Gruenwald sia la più equilibrata: «Di fatto», egli dice, «anche nel caso di un utilizzo da parte degli gnostici di materiale ebraico, bisogna stare attenti a non confondere una

reale adozione di temi provenienti dalle fonti ebraiche con una mera eco, un riflesso indiretto delle idee e delle interpretazioni bibliche ebraiche. Inoltre, l'ebraismo non andrebbe visto come l'unica fonte dello gnosticismo. Altri fattori, oltre all'ebraismo, hanno contribuito alla formazione dello gnosticismo...».[55] Tale posizione viene precisata nei saggi «Jewish Merkavah Mysticism and Gnosticism», «Jewish Sources for the Gnostic Texts from Nag-Hammadi?», «Aspects of the Jewish-Gnostic Controversy», «The Problem of the Anti-Gnostic Polemic in Rabbinic Literature» e «Halakhic Material in Codex Gnosticus V, 4 (2ApJ)?».

Solo un'analisi dei viaggi ultraterreni gnostici può mostrarci fino a che punto il modello principale dell'ascesa trovi riscontri comuni in questi due orientamenti della religione della tarda antichità.

I viaggi ultraterreni gnostici

Al momento attuale disponiamo di due inventari di apocalissi gnostiche[56] e di due rassegne dei viaggi ultraterreni gnostici, l'ultima delle quali, a opera di Giovanni Casadio, è la più completa.[57] Ogni ulteriore ricerca sull'argomento, dovrebbe tener conto dell'accuratissima indagine del Casadio.[58]

Grazie a questi recenti studi, ci troviamo oggi in una posizione più favorevole rispetto a qualche anno fa, per capire le pratiche *preliminari* eseguite dagli gnostici allo scopo di accostarsi al regno dei cieli. Una di queste era la *visualizzazione*, una tecnica impossibile da comprendere, se non nel contesto della dottrina gnostica – e in particolare della dottrina di un gruppo di gnostici, definiti dall'eresiologo del III secolo Ippolito (di Roma) come «setiti».[59] I due trattati gnostici di Nag Hammadi – *Zostriano* e la *Parafrasi di Seem* – mostrano importanti connessioni con questo tipo di gnosi.[60]

I setiti di Ippolito, la cui dottrina ebbe un'influenza fondamentale sul manicheismo, postula l'esistenza di tre princìpi: Luce, Tenebre e, in mezzo, il Pneuma (o Spirito). Tutti e tre derivano probabilmente dalla psicologia aristotelica, dove il Pneuma è l'intermediario tra Anima e Corpo.[61] Come l'ar-

chetipo platonico dello Spazio (*chôra*), anche questi tre princìpi sono solo intelligibili, non percettibili, e solo la pratica della meditazione permette di comprenderli. Il Pneuma si diffonde come profumo. Le Tenebre, fatte di acqua irrazionale, benché capaci di autoriflessione, desiderano ardentemente il contatto con il Pneuma e la Luce, per non restare «sole, invisibili, prive di luce, impotenti, inerti e deboli».[62] Perciò le Tenebre fanno tutto ciò che è in loro potere per trattenere in sé lo splendore della Luce e la fragranza del Pneuma.

I tre princìpi contengono in sé innumerevoli forze atomiche, in perpetua collisione. Il loro impatto dà luogo alla formazione di stampi e modelli che, analogamente alle forme aristoteliche, agiscono sulla materia come impronte, «sigilli». Una di queste impronte è la forma dell'universo, un enorme ventre femminile o matrice, «con al centro un *omphalos*». Come ha dimostrato Casadio, il termine greco *omphalos*, che normalmente significa «ombelico», diventa qui un eufemismo per *phallos*, fallo.[63] Si può visualizzare la matrice del Mondo, meditando sulla forma dell'utero di un animale gravido. Tutto ciò che è, ha una sua matrice, dicono i setiti, offrendo così un'immagine del tutto *sui generis* della teoria aristotelica delle forme.

Qui entra in gioco il principio fecondatore, il *membrum virile* che fa sì che il Mondo venga in essere nella matrice; si tratta del Demiurgo del Mondo. Questi è un vento tremendo a forma di serpente, che solleva un'onda immensa dalle acque femminili sottostanti. Quest'onda, com'è facile capire, è la matrice femminile, e il serpente è l'organo maschile che la penetra. Da questo accoppiamento primordiale nasce un figlio, il Nous o Intelletto, che è superiore ai suoi genitori, in quanto fatto di Luce e Pneuma, ma è tragicamente imprigionato in questo mondo, dal quale vuole affrancarsi: egli è «Luce nelle tenebre, che lotta per liberarsi (*lythênai*) dai corpi e non riesce a trovare liberazione (*lysis*) o scampo (*diexodos*)».[64] Per salvare il Nous intrappolato nel cuore delle Tenebre, la Luce invia il Logos-Cristo, che potrà liberarlo «penetrando nei misteri ripugnanti della matrice materna».[65]

Per gli adepti della gnosi setita, questo processo è compren-

sibile solo attraverso analogie e meditazioni. Gli oggetti di tale attività mistica sono le pupille e la matrice di un animale gravido. Le pupille rivelano un substrato di oscurità reso luminoso dalla presenza dello spirito abbagliante. La matrice rivela il processo cosmogonico, intensificando l'orrore che questi asceti gnostici provavano per la sessualità.[66]

Sempre secondo il resoconto di Ippolito, vi era un altro gruppo di gnostici, i perati, che praticavano la visualizzazione del serpente primordiale in una porzione di cielo.[67] L'eresiologo Epifanio, vescovo di Salamina (Cipro) sul finire del IV secolo, ci fornisce ulteriori dettagli sulle pratiche gnostiche legate al serpente, con particolare riferimento alla setta detta degli Ofiti (dal greco *ophis*, «serpente»).[68] Per il fatto di aver rivelato agli esseri umani la conoscenza, il serpente era venerato dagli Ofiti come un dio. Epifanio riporta solo una delle sicuramente numerose analogie tra il serpente e le forme naturali: «Non sono forse anche i nostri intestini, grazie ai quali viviamo e ci nutriamo, a forma di serpente?».[69] Ma l'adorazione si spinge ancora più in là: «Essi tengono in una sorta di cesto un vero serpente. Al momento di celebrare i misteri, lo tirano fuori dal suo rifugio, dispongono pani in cerchio su un tavolo e invitano il serpente a presentarsi; appena il cesto viene aperto, egli esce fuori. Allora il serpente (...) striscia sul tavolo, avvolgendosi a spirale sui pani. Questo è ciò che essi chiamano un perfetto sacrificio. E (...) inoltre ciascuno bacia il serpente».[70]

Molti gnostici, per effettuare i viaggi ultraterreni, ricorrevano a pratiche rituali. Marco lo gnostico e il gruppo (probabilmente immaginario) cui fa riferimento il tardo trattato *Pistis Sophia*, eseguivano molte varietà di riti battesimali. Altri ricorrevano a strenue pratiche sessuali,[71] sconfessate dalla maggioranza degli gnostici, che, al contrario, eccedeva nell'ascesi. (Tuttavia, la difficoltà degli esercizi sessuali riferiti da Epifanio è piuttosto indice del fatto che gli gnostici concepivano tali pratiche come una forma di ascetismo, piuttosto che di «libertinaggio», come afferma Hans Jonas nel suo famoso libro *The Gnostic Religion*; non esiste infatti che un unico resoconto che faccia riferimento a una setta gnostica libertina e

comunitaria – ma è ancora in discussione fino a che punto essa si possa definire gnostica.) Non ci soffermeremo qui a descrivere tali rituali.[72] Gli artifici numerologici e grammatologici ai quali ricorsero anche Basilide e Marco lo gnostico, sono molto simili ai metodi usati più tardi nella Cabbala ebraica sotto il nome di *gemmatria*, *temurah* e *notarikon*. Questi metodi non erano peculiari dello gnosticismo, ma appartenevano già all'ambito della magia ellenistica e venivano praticati da tempi immemorabili; l'assirologo Alasdair Livingstone ha potuto stabilire che risalgono alla stessa epoca di alcune tavolette assiro-babilonesi che già documentano l'uso della numerologia e della permutazione filologica.[73]

In forma più spirituale e celeste ci sono invece pervenuti i rituali del battesimo di uno dei più interessanti resoconti gnostici di viaggi spirituali, incluso nel quadro narrativo del trattato *Zostriano* (Codex 8:1), trovato a Nag Hammadi e scritto in prima persona. Il testo sarebbe piaciuto molto a Goethe, perché Zostriano, come Faust, al momento in cui ricevette la rivelazione ultima, era sull'orlo di un esaurimento nervoso e del suicidio.

Zostriano era un tipico intellettuale che, pur praticando scrupolosamente gli esercizi ascetici che raccomandava nei suoi sermoni alla comunità (nel suo gruppo, Zostriano era un personaggio eminente), coltivava l'aspirazione segreta a un'illuminazione che non riesce mai a ottenere. Con sua grande costernazione, molti dei suoi compagni ricorrevano a pratiche rituali di tipo sessuale, e questo certamente contribuì ad alienare ulteriormente Zostriano dal mondo circostante. Spesso, nelle sue meditazioni, egli aveva la sensazione di essere visitato da presenze ultraterrene. Tuttavia, anche le sue meditazioni erano eccessivamente astratte, avendo per oggetto quel tipo di domande che gli esseri umani si pongono da sempre: perché esiste ciò che esiste? Perché esiste la molteplicità?

Incapace di trovare risposte, depresso e disperato per la sua mancanza di una vera conoscenza circa la Realtà suprema, Zostriano prese la via del deserto per lasciarsi morire di fame o essere divorato dai leoni. Alla fine, questa drastica soluzione produsse l'effetto tanto atteso: dal mondo della luce gli

venne inviato un messaggero, che dopo averlo rimproverato per il tentativo di suicidio, gli ingiunse di tornare alla sua comunità e continuare a predicare. Il messaggero gli propone poi un viaggio ultraterreno su di una nube luminosa della gnosi che si muove rapidamente nello spazio. Dopo il battesimo – cioè l'adozione – in tutti gli eoni successivi, Zostriano raggiunge la sommità del mondo ultraterreno, dove riceve dal grande Authrounios e da un'altra entità luminosa, Ephesech, la rivelazione finale.

Il sistema setita viene illustrato in stile decisamente più colorito da un'altra apocalisse gnostica con viaggio ultraterreno, *La Parafrasi di Seem* (Codex 7:1), dove incontriamo innumerevoli matrici femminili dotate di occhi, insieme a venti matrici e nuvole della gnosi colorate che rappresentano gli eoni celesti.[74]

Dai resoconti fin qui esaminati, possiamo dedurre che i viaggi ultraterreni gnostici sembrano non avere molto in comune con le apocalissi ebraiche né con la mistica della *merkabah*. Tuttavia, due testi copti del tardo III secolo, noti come I e II *Libro di Ieu*,[75] ci rimandano con sicurezza alla mistica della *merkabah*, in quanto includono una lunga e dettagliata descrizione delle stazioni celesti, attraverso cui l'anima dello gnostico doveva trovare la propria strada dopo la morte.

Gli gnostici che utilizzavano questi libri dovevano imparare a memoria nomi, mappe e diagrammi delle 60 stazioni celesti chiamate «tesori», in cui risiedevano almeno 60 Ieu, tutti derivati da uno Ieu primordiale (cioè YHVH). Ma imparare a memoria la topografia di ogni «tesoro» e i nomi di ogni Ieu non era sufficiente. I «tesori» avevano nomi, tre guardiani, numerosi occupanti e diverse porte, ognuna delle quali aveva i propri guardiani. A ogni stazione venivano richiesti un «sigillo» e un numero magico (*psephos*). L'esercizio dell'imparare tutte queste formule a memoria doveva andar ben oltre le possibilità della maggior parte degli gnostici poiché, alla fine del libro, il Salvatore, impietosito, rivela loro un insieme di nomi, numeri e talismani talmente potenti da aprire tutte le dogane celesti. Il libro, in pratica, termina vanificando la sua stessa utilità.

I *Libri di Ieu* sono probabilmente la traduzione di un testo greco (dato il gran numero di termini greci che contengono, inusuali perfino tra gli altri scritti gnostici tradotti in copto), ma le cui origini devono essere egizie. A ben vedere, nessuna religione presenta un repertorio di descrizioni ultraterrene paragonabile a quello egizio, senza contare che - a eccezione del fatto che in Egitto il viaggio dei morti è orizzontale e presso gli gnostici è verticale - la meticolosa enumerazione delle stazioni è la stessa in entrambi i casi e si avvicina anche alla mistica della *merkabah*.

Se cerchiamo un elemento comune tra un certo tipo di documenti gnostici e la mistica della *merkabah*, questo è il metodo usato per elencare i nomi e le formule magiche da pronunciare nell'aldilà. Possiamo affermare, senza ombra di dubbio, che i primi a usare tale metodo nelle pratiche funerarie furono gli egizi, ed è del tutto probabile che sia stato poi adottato dallo gnosticismo egizio. Il brano seguente, tratto dal *Libro dei Morti* tebano, formula 150, è uno dei meno elaborati; altri comportano un maggior numero di elementi, inclusi colori e formule:

Il Campo dei Giunchi. Il dio che vi si trova è Ra-Harakhty. La cima di Fuoco. Il dio che vi si trova è Colui-che-porta-i-bracieri. L'Altissima Montagna. La Collina degli Spiriti. La Caverna. Il dio che vi si trova è Colui che abbatte i pesci. Iside. Hasret. Il dio che vi si trova è Colui che è in alto. La Cima di Qahu. Idu. Il dio che vi si trova è Sothis. La Collina di Unet. Il dio che vi si trova è Il più grande dei potenti. La Collina di Kheraha. Il dio che vi si trova è il Nilo. Il Fiume di Fuoco Fiammeggiante. Ikesy. Il dio che vi si trova è Colui che vede e prende. Il Bell'Occidente in cui gli dei vivono di dolci shen e di birra.[76]

Paragoniamo questo brano con un passo del *I Ieu*:

Di nuovo arrivammo al sessantesimo Tesoro: Oaxaex vieni fuori, sono io e la mia Taxis [ordine] che mi circonda. Ho parlato ai miei discepoli: «Guardate la struttura di questo Tesoro: ci sono sei Topoi intorno a lui, e nel mezzo si trova Oaxaexo. Queste due linee al di sopra dei suoi Topoi sono le basi dei medesimi e in essi egli abita. Le altre due linee, quelle in cui vi sono queste Alpha, sono anch'esse del medesimo genere; di queste linee, due sono al di sopra e due al di sotto, e sono le strade che dovete seguire quando desiderate raggiungere il Padre nel suo Topos e nel suo intimo. Queste Alpha sono le cortine tirate davanti a lui...».[77]

Il misticismo dei padri del deserto egiziano è, per quanto riguarda i viaggi ultraterreni, un'interpretazione cristiana della mistica ebraica. Lo documentano i numerosi temi comuni alla letteratura apocalittica ebraica: il sonno, l'arrivo del messaggero, la visione del luogo predestinato in Cielo, ecc.,[78] reinterpretati in un contesto che, per quanto forte nell'ambito della fede, era certamente più povero intellettualmente. Una delle innovazioni è che il santo può avere un'esperienza di viaggio ultraterreno durante il martirio: Sant'Eusebio, mentre veniva torturato «finché le sue carni sanguinanti non cadevano a brandelli sparpagliati a terra», compì un viaggio celeste in compagnia dell'angelo Suriel; questi gli mostrò il suo Trono, la Corona e la Gloria, seguendo fedelmente il modello più semplice delle aspettative di un Giusto ebraico.[79] Lo stesso capitò, tra gli altri, ad Apa Lacaronis.[80] Talvolta le visioni possono avvenire durante la messa.

Apa Macarius insegnava una specie di *Libro dei Morti* che aveva imparato quando due angeli l'avevano portato in cielo.[81] Gli angeli separano l'anima del cristiano defunto dal corpo, la lasciano per tre giorni nell'aria, ed essa può «andare ovunque desideri. Se ha desiderio del suo corpo, si reca per un po' presso il suo corpo nella tomba oppure frequenta le riunioni familiari, com'era abituata. Così l'anima trascorre questi tre giorni volando e volteggiando, e cercando coloro che l'amano come un uccello che cerca il suo nido. Allo stesso modo anche l'anima del giusto torna nei luoghi dove aveva l'abitudine di praticare la sua rettitudine». Il terzo giorno l'anima sale in Cielo, adora Dio e durante i sei giorni successivi visita il Paradiso, dopo di che, per trenta giorni, gli verrà mostrato *sheol* (l'Inferno). Il quarantesimo giorno l'anima si presenta davanti al Giudizio di Dio e riceve la sorte postuma che merita. Ovviamente, se l'anima non appartiene a un cristiano battezzato, il suo destino sarà «il fuoco e le tenebre eterne». Tale configurazione dell'Aldilà, che permette a *ogni* cristiano, colpevole o no, di aver visione del Cielo prima del Giudizio, è certamente primitiva, ma infinitamente più demo-

cratica di quella prevalente nella mistica ebraica o nello gnosticismo.

La Cabbala

La Cabbala è una forma di misticismo ebraico che affonda le proprie radici da una parte nelle speculazioni grammatologiche e numerologiche che portarono al *Sefer yetsirah* o «Libro della Creazione» (forse IV secolo d.C.) e dall'altra nella letteratura delle *hekhaloth*. Un notevole contributo allo studio della Cabbala proviene dai recenti lavori di Moshe Idel, che distingue nella storia della Cabbala due orientamenti storici: uno «teosofico-teurgico» e uno «estatico».[82]

Nel *Sefer yetsirah* è già configurato quel sistema cosmologico che diventerà classico nella Cabbala: le dieci *sephirot* (sfere celesti), che corrispondono probabilmente ai dieci comandamenti, e i 22 sentieri che li collegano, che corrispondono alle 22 lettere dell'alfabeto ebraico. Attraverso questi 32 elementi primordiali ha luogo la creazione. Lo *Sefer yetsirah* e la letteratura delle *hekhaloth* costituiscono il principale interesse intellettuale degli ebrei pietisti tedeschi (Hasidei Ashkenaziti), tra i quali è particolarmente famosa la famiglia dei Kalonymus: Samuel ben Kalonymus di Speyer (XII secolo), suo figlio Judah ben Samuel (1150-1217 ca.) e il discepolo di quest'ultimo, il famoso Eleazar di Worms (1165-1230 ca.). La Cabbala classica avrebbe fatto la sua comparsa nei circoli sefarditi provenzali, tra gli autori del *Sefer ha-bahir* (Libro dello Splendore), in cui, per la prima volta, le *sephirot* vengono designate come attributi di Dio. Isaac il Cieco (1160-1235 ca.), figlio del Rabbino Abraham ben David di Posquières (1120-1198 ca.), fu il primo mistico provenzale a studiare il *Bahir*. In Catalogna, la Cabbala fiorì a Gerona, nella cerchia dei rabbini Ezra ben Solomon, Azriel e del famoso Moses ben Nahman, o Nahmanides (1195-1270 ca.). Nella Castiglia cristiana, gli immediati precursori dell'autore dello *Zohar* furono i fratelli Jacob e Isaac Cohen. I cabbalisti di quest'epoca ricorrevano ad antiche tecniche di permutazione e combinazione delle lettere dell'alfabeto, note come *temurah*, *gematria*

e *notarikon*, e alla numerologia, i cui prototipi sembrano ellenistici, sebbene fossero già in uso a Babilonia.

Il rappresentante più insigne della Cabbala estatica, il cui scopo era la *devekut*, l'*unio mystica* con Dio, fu il grande mistico sefardita Abraham Abulafia, vissuto nel XIII secolo. Idel sostiene che la Cabbala di Abulafia sia una sintesi teoretica dell'aristotelismo maimonideo e del misticismo sufico e che si basi in pratica su una serie di metodi chiamati *hitbodedut*, cioè «concentrazioni», che consistono nella grammatologia e nella pronuncia dei nomi divini. Come nel sufismo, l'*unio mystica* (*devekut*) per Abulafia è l'esperienza della trasformazione dell'essere umano in Dio.[83]

Della stessa generazione di Abulafia sono due dei padri della Cabbala classica: Joseph ben Abraham Gikatilla (1248-1305) e Moses di Leon (1250-1305 ca.), autore del testo pseudoepigrafico *Sefer ha-zohar* (Libro dello Splendore), che egli attribuiva al Tanna (maestro) del II secolo Simeon bar Yohay.

La Cabbala classica inserisce la cosmologia della letteratura della *merkabah* in uno dei quattro universi spirituali che derivano l'uno dall'altro a partire dall'alto: *atsilut*, *beriyah*, *yetsirah* e *asiyah*. L'universo *atsilut*, o Emanazione, contiene le dieci *sephirot* (Keter, Hokhmah, Binah, Gedullah/Hesed, Geburah/Din, Tiferet/Rahamim, Netsah, Hod, Yesod/Tsaddik, Malkhut/Shekinah) che insieme formano il corpo celeste di Adam Kadmon, l'Uomo primordiale. L'universo *beriyah*, o Creazione, contiene le sette *hekhaloth* e la *merkabah*. L'universo *yetsirah*, o Formazione, contiene le milizie angeliche. L'universo *asiyah*, o il Fare, è il prototipo del mondo visibile. Nell'*asiyah*, le dieci *sephirot* sono presenti in forma di arcobaleno, onde del mare, alba, erba e piante.

La Cabbala sviluppò molte tecniche mistiche, come la visualizzazione dei colori e così via, finalizzate a facilitare l'accesso all'universo *atsilut*. Tale operazione, infatti, risulta difficile, a causa della presenza, nell'*asiyah*, «dell'altra parte» (*sitra ahra*), cioè il male. La Cabbala non condivide, almeno non sistematicamente, il dualismo platonico di corpo e anima o il disprezzo di Platone per questo mondo. La sessualità è vi-

sta positivamente, perché permette la fusione di entità che erano state separate alla discesa dell'anima nel loro corpo.[84] Le azioni del cabbalista perseguivano tre scopi: il *tikkun*, o ripristino dell'unità e dell'armonia primordiali, sia all'interno dell'individuo sia nell'universo; la *kavvanah*, o meditazione contemplativa e la *devekut*, o unione estatica con Dio.

La sintesi di Isaac Luria, *Ari ha-kadosh*, il Santo Leone del Safed (*Ari*, Leone, è l'acronimo di «Ashkenazi Rabbi Ishaq»), e dei suoi discepoli (tra cui il più importante fu Hayyim Vital, 1543-1620) è rivoluzionaria, in quanto concepiva la creazione come un processo di contrazione (*tsimtsum*) di Dio in Se stesso, mentre il male è la presenza attiva dei rifiuti spirituali («conchiglie» o *qelippot*), caduti a causa della «rottura dei vasi» (*shevirat ha-kelim*) che dovevano contenerli. Luria valutava positivamente la reincarnazione dell'anima, o metensomatosi, che permetteva al savio di ottenere un numero maggiore di anime, o «scintille di anime», che erano appartenute ai suoi illustri maestri.

Nel suo ultimo libro *Kabbalah: New Perspectives*, Moshe Idel ha fornito nuove e stupefacenti descrizioni delle tecniche realmente usate dai cabbalisti, alcune delle quali erano state citate da Gershom Scholem solo en passant, se non del tutto taciute, nella sua opera *The Major Trends of Jewish Mysticism*: pianto e visita della tomba,[85] ascesa al Cielo,[86] combinazione delle lettere dei nomi divini,[87] *kavvanah*, o preghiera accompagnata dall'interiorizzazione delle dieci *sephirot* visualizzate come colori.[88]

Nella Cabbala, l'ascesa dell'anima era praticata come parte di un'antica eredità mistica, quella della letteratura della *merkabah* conservata dagli Hasidei Ashkenaziti del XII e XIII secolo. Come i tannaiti del passato, il Rabbino Michele l'Angelo (metà XIII secolo, Francia) «faceva domande, e la sua anima ascese al cielo alla ricerca di risposte». Il suo corpo rimase immobile come una pietra per tre giorni.[89] Il Rabbino Ezra di Moncontour salì in cielo e udì i canti delle *hayyoth*. Una notte, l'anima di Luria andò in cielo per far visita alle *yeshivot* di famosi rabbini tannaiti. Hayyim Vital, il discepolo di

Luria, ascese alla sede della gloria immerso in un sonno profondo.[90]

La tarda mistica ebraica

La mistica ebraica più tarda è legata a Shabbetai Tsevi, un mistico, non un cabbalista, vissuto nel XVII secolo. L'identificazione di Shabbetai Tsevi (1626-1676) con l'atteso Messia fu opera del cabbalista luriano Abraham Nathan ben Elisha Hayyim Ashkenazi (1643/44-1680), noto come Nathan di Gaza; egli ravvisò nel mistico di Smirne i segni dell'elezione divina, tra cui una prevedibile debolezza di carattere e le tentazioni provocate dalle *qelippot*. Nella sua opera monumentale *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah* (1973), Gershom Scholem ricostruisce la storia del sabbatianesimo.

Quando, nel 1665, viene rivelato per la prima volta il Messia, Nathan di Gaza sostituisce le cerimonie di lutto con feste gioiose in onore di Shabbetai, con gran disappunto della comunità ebraica ortodossa. Nathan profetizza che il Messia avrebbe preso la corona del sultano turco e sarebbe diventato imperatore del mondo. Quando Shabbetai mette piede a Istanbul, nel febbraio del 1666, il sultano lo fa arrestare. Nel mese di settembre, il sultano gli permette di scegliere tra il martirio e la conversione all'Islam. Shabbetai sceglie quest'ultima soluzione. Nathan e molti altri sabbatiani dell'impero ottomano accettano la sua scelta senza tuttavia perdere la fede, addirittura decidono di seguirlo in una conversione pro forma all'Islam, continuando le loro pratiche antinomiane. Il polacco Jacob Frank (1726-1791), un sabbatiano radicale che credeva di essere la reincarnazione di Shabbetai, predicava il rifiuto messianico della Torah.

Il *chassidismo polacco* è una delle sintesi religiose ebraiche più recenti e anche tra le più ricche, in quanto contiene elementi presi da tutte le ramificazioni della mistica ebraica. Il fondatore del movimento era Israel ben Eliezer, detto il Baal Shem Tov (abbreviato con l'acronimo Basht; morto nel 1760), un uomo che faceva miracoli. Il Basht era seguito dal *maggid* di Meseriz, cioè il predicatore itinerante Dov Baer

(1710-1772) e in quel periodo il movimento guadagnò molti adepti, esasperando le autorità ebraiche (*kehillah*), che favorivano invece l'ideologia dell'Illuminismo (rappresentato dal *mitnagdim* ebraico). Dopo un secolo di conflitti, i contrasti ideologici tra le due fazioni furono appianati: mentre il chassidismo perse molto del suo impeto rivoluzionario, i *mitnagdim* impararono una lezione di etica.

Contrariamente al pietismo tradizionale degli Ashkenaziti, che comportava un ascetismo inflessibile e severo, il chassidismo enfatizza piuttosto la gioia dell'onnipresenza di Dio. I suoi seguaci concepiscono la *devekut* come *aliyat ha-neshamah*, o ascensione dell'anima nella Luce divina. Individuano la presenza di Dio fin nelle più umili attività del corpo e praticano «l'adorazione fisica» (*avodah ba-gashmiyut*), glorificando Dio non solo nella preghiera o con le cerimonie sacre, ma anche durante attività del tutto profane, come i rapporti sessuali, il mangiare, il dormire. Ogni azione compiuta pensando alla *devekut* avrebbe portato all'estasi. Così le danze estatiche, i canti e perfino i movimenti rotatori dei dervisci sono sempre in funzione della *devekut*. Il chassid arrivato scende dalle altezze della contemplazione per salvare la sua comunità, praticando così la *yeridah le-tsorekh aliyah*, «la discesa in funzione dell'ascesa».

La pratica dell'ascesa celeste divenne comune grazie al fondatore del chassidismo, il Rabbino Israel Baal Shem Tov. In una lettera al cognato, egli scrisse quanto segue:

> Nel *Rosh ha-Shanah* dell'anno 4407 (1746), ho eseguito un incantesimo per l'ascesa dell'anima... In quella visione vidi cose meravigliose... Ma quando tornai al Paradiso inferiore, vidi le anime dei vivi e dei morti, sia di quelli che conoscevo sia di quelli che mi erano sconosciuti, ..., innumerevoli, che andavano e venivano, ascendendo da un mondo all'altro... Allora chiesi al mio signore e maestro di venire con me, ed è molto pericoloso andare e ascendere ai mondi superni, ai quali non ero mai asceso, dal momento in cui acquistai coscienza, e queste erano ascese imponenti. Così io ascesi gradualmente, finché raggiunsi il luogo del Messia.[91]

Sebbene sotto il *maggid* e i suoi seguaci l'ascesa dell'anima fosse meno suggestiva, Dov Baer di Lubavitch (1773-1827), il capo della setta chassidica di Habad, fondata da suo padre

Schneor Zalman di Liady (1747-1813), espose una teoria dell'estasi nel trattato *'Qunteros ha-hithpa'aluth'*.[92] Come gli altri chassidici, quelli della setta Habad non erano contrari all'estasi procurata artificialmente, per esempio tramite il canto, la danza e il consumo di alcolici. Il successore e genero di Dov Baer, Menahem Mendel, «quando i suoi seguaci si raccoglievano intorno al suo tavolo, beveva enormi quantità di alcol e poi iniziava a commentare i più profondi temi dell'Habad».[93] Nel suo trattato, Dov Baer non metteva in discussione questo genere di metodi estatici, con la sola eccezione del canto e della danza. Secondo lui, è importante saper distinguere la vera estasi, cioè l'estasi dell'anima, dalla falsa estasi, che è «esterna», è quella della carne e dell'«autoadorazione».[94] L'«estasi esterna» arriva «come un entusiasmo infiammato da uno strano fuoco, che deriva unicamente dall'infiammarsi del sangue e non ha nulla del fuoco del Signore».[95] Vi sono cinque tipi di vera estasi o «estasi dell'anima», così come vi sono cinque tipi di anima e cinque tipi di esseri umani. La vera, autentica estasi è totalmente inconscia. Nell'ottimo trattato di Dov Baer ritroviamo i temi familiari alla Cabbala e perfino al platonismo rinascimentale; egli predica la depressione e la contrizione e crede che il vero mistico, colui che ha sperimentato la forma superiore di estasi, cerchi l'annullamento del sé, rendendosi immune da valori mondani come «fama, abiti, buona cucina, e altre volgari smodatezze».[96]

X

Viaggi interplanetari

Lo spaceshuttle platonico, da Plotino a Marsilio Ficino

L'anima come spaceshuttle

L'anima, dopo aver iniziato il suo movimento verso il basso dal punto d'intersezione dello Zodiaco con la Via Lattea fino alle successive sfere sottostanti, passa attraverso dette sfere e non solo assume... l'involucro in ognuna di queste sfere avvicinandosi a un corpo luminoso, ma acquista anche quegli attributi che in seguito dovrà esercitare, e tutto ciò nel seguente modo: dalla sfera di Saturno ottiene la ragione e il discernimento, chiamati *logistikon* e *theoretikon*; dalla sfera di Giove la facoltà di agire, chiamata *praktikon*; dalla sfera di Marte lo spirito ardito o *thymikon*; dalla sfera del Sole la percezione sensoriale e l'immaginazione, *aisthetikon e phantastikon*; da Venere l'impulso della passione, *epithymetikon*; da Mercurio la facoltà di parlare e di interpretare, *hermeneutikon* e dalla sfera della Luna il potere di piantare e far crescere i corpi, *phytikon*.[1]

Così scrisse nel IV secolo il platonico latino Ambrosio Teodosio Macrobio nei suoi *Commentarii in somnium Scipionis* di Cicerone. Questo nostalgico aristocratico romano, molto vicino a Simmaco e a tutti quelli che cercavano disperatamente di ridare vigore alla religione pagana nell'Impero Romano che stava scivolando verso il totalitarismo religioso vietando tutti i culti pagani, sia pubblici che privati, fra il 381 e il 392, non è stato certamente l'inventore dello «spaceshuttle platonico».[2]

In questo capitolo ci occuperemo della storia di questa dottrina consequenziale. Fondamentalmente tale dottrina sostiene che, durante la sua discesa verso il corpo, l'anima rimane

inglobata nelle influenze planetarie che fungono da «veicolo» e la trasportano verso il basso permettendole di incarnarsi, mentre, viceversa, dopo la morte, il «veicolo» si allontana insieme al corpo e viene abbandonato gradualmente nel corso del suo passaggio attraverso i pianeti, che recuperano ciò che precedentemente aveva contribuito a formare l'involucro. Priva del suo «veicolo», l'anima ritorna al luogo d'origine, in attesa della rinascita o forse di un destino migliore.

Per comprendere le radici di questa importante quanto singolare dottrina, che avrebbe forgiato i viaggi interplanetari dell'anima fino al XVII secolo, è necessario tornare indietro di alcuni secoli, dalla prima metà del II secolo alla fine del IV. I maggiori filosofi del II secolo - lo gnostico cristiano Basilide, Numenio, Celso e i due Giuliani (Giuliano il Caldeo e suo figlio, Giuliano il Teurgo, autori degli *Oracoli Caldaici*) - erano ossessionati da una questione che ai giorni nostri ha perso gran parte del suo interesse: come può l'anima discendere dal suo regno celeste per incarnarsi nel corpo e in che modo ritorna alle sue origini?

Lo «spirito contraffatto» gnostico

La prima risposta coerente in tale senso fu fornita dagli gnostici, gruppi di platonici radicali, generalmente cristiani, che si ribellarono all'ordine del mondo presentato dal platonismo e dall'ebraismo, affermando che tale mondo e il suo creatore sono, se non malvagi, per lo meno inferiori, mentre gli esseri umani sono sicuramente superiori al mondo stesso e al suo creatore. Gli gnostici, che non erano raggruppati in organizzazioni ma in piccoli gruppi indipendenti, ci hanno lasciato numerosi trattati, alcuni dei quali sopravvivono nelle traduzioni in lingua copta ritrovate dagli studiosi nel corso del XIX e del XX secolo.[3] Uno di questi trattati, ancora esistente in quattro versioni in lingua copta, è l'*Apocrifo di Giovanni Apostolo.*[4] Nell'*Apocrifo di Giovanni*, l'antropogonia è preceduta da un lungo prologo in Paradiso. Basti dire che i lamenti di Sophia, una solitaria entità femminile al limite del *pleroma* o «Interezza» di emanazioni divine, vengono uditi

nei cieli dall'Interezza (*pleroma*), mentre i due eoni principali vengono inviati a salvare il mondo creato da Ialdabaoth-Authades, l'Arrogante Creatore (il figlio mai nato di Sophia). Questi eoni erano l'Uomo Primordiale e il Figlio dell'Uomo, quest'ultimo rappresentato sotto forma di un'immagine riflessa nell'acqua.

I governanti vedono questa immagine e affermano: «Creiamo l'uomo su immagine e somiglianza di Dio».[5] E fabbricano così una creatura (*plasma*) su imitazione (*mimesis*) dell'immagine riflessa nell'acqua, che altro non è se non un simulacro imperfetto dell'Uomo Perfetto (*teleios*).[6] Il nome di questa creatura è Adamo e ciascuno dei Sette Poteri (*exousiai*) contribuisce alla formazione della sua anima (*psyche*) in modo che gli angeli possano successivamente costruire il suo corpo celeste basandosi su questa struttura: la Divinità crea l'anima ossea, la Signoria crea l'anima nervosa o fibrosa, la Gelosia (o Fuoco) crea l'anima carnale (*sarx*), la Provvidenza (Pronoia) l'anima più recondita e la forma del corpo, la Regalità l'anima sanguigna, l'Intelligenza (Synesis) la pelle e la Saggezza (Sophia) i capelli.[7] Partendo da questa base psichica preparata dai sette *exousiai*, i 360 angeli formano gli arti (*melos, harmos*) dell'Adamo celeste, dalla punta dei capelli fino alle unghie dei piedi.[8] Da un punto di vista tecnico si tratta di un lungo processo di «melothesia» anatomica, reminiscenza dell'attribuzione delle varie parti del corpo ai sette pianeti e ai dodici segni dello zodiaco secondo l'astrologia ellenistica. Ovviamente, e questo senza bisogno di alcuna dimostrazione,[9] il gruppo di testi al quale appartiene l'*Apocrifo di Giovanni*, che secondo me non dovrebbe essere chiamato «sethiano», parte dal presupposto che i sette governanti siano i pianeti. Quando scopriamo che trenta demoni sono attribuiti ad altrettante parti del corpo, è impossibile non ricollegarsi all'accesa polemica antiastrologica degli gnostici.[10] Trenta è anche il numero dei gradi di un segno astrologico oltre che il numero dei giorni di un mese. In questo contesto vengono combinate altre nozioni didattiche che Michel Tardieu ha tratto dallo stoicismo.[11]

La successiva sequenza è stata spesso collegata alla tradi-

zione rabbinica secondo cui l'uomo primordiale sarebbe imperfetto e amorfo. Risulta comunque alquanto difficile stabilire l'origine ebraica di tale racconto, poiché questo mito è ampiamente diffuso in vari contesti e non sembra derivare necessariamente da una particolare tradizione. In pratica, questo Adamo celeste non sembra essere dotato di poteri sufficienti per riuscire a camminare e questo già dimostra le limitate capacità creative dei sette Governanti, dei 360 angeli e dei 30 demoni dello zodiaco. Solo in seguito all'intervento di Sophia, il Padre supremo svelerà a Ialdabaoth il segreto per animare questo Golem: dovrà soffiargli sul viso parte dello spirito (*pneuma*) ereditato da Sophia e solo a quel punto Adamo potrà reggersi in piedi.[12] Grazie a questo pneuma originatosi nell'Interezza, Adamo si eleverà a un livello superiore rispetto ai Sette Poteri che l'hanno generato e persino rispetto allo stesso Ialdabaoth. Ma gli arconti se ne accorgono e decidono di sbarazzarsi di lui gettandolo nella regione (*meros*) della materia (*hule*) che è diametralmente opposta alla Interezza.

Qui il Padre mai generato ha compassione per Adamo in esilio e gli manda in aiuto (*boethos*) il suo stesso Respiro, l'Intelligenza (*epinoia*) o Luce, che è Vita-Zoe.[13] Dopo aver visto la scintilla spirituale che risplende in Adamo, gli arconti escogitano un nuovo trucco per tenerlo prigioniero all'interno della materia: gli creano un corpo fisico.

Il corpo fisico di Adamo è composto dai quattro elementi della materia (terra, acqua, fuoco e vento) con l'aggiunta dell'oscurità e della concupiscenza (*epithumia*): «Questa è la tomba del corpo plasmato! Questa è la veste con la quale i malvagi hanno ricoperto Adamo, l'oggetto che [genera] la negligenza! E così è diventato mortale. Ecco la caduta primordiale e la decadenza primordiale!».[14] A questo punto si aggiunge un elemento cruciale alla misera creazione degli arconti, un elemento di fondamentale importanza non solo per gli gnostici ma anche per i manichei e i tardo neoplatonici: l'*antikeimenon pneuma* (spirito malvagio) o, più frequentemente, l'*antimimon pneuma*, lo spirito contraffatto (BC, II).

Lo spirito contraffatto, nozione fondamentale dello gnosticismo, viene definito come la quintessenza dei poteri astrali

malvagi, come una rappresentazione del Fato (*heimarmene*). Il demiurgo Ialdabaoth «si incontra con i suoi Poteri. Questi producono il Fato e incatenano gli dei celesti, gli angeli, i demoni e gli uomini con misure, momenti e tempi in modo tale che tutti loro siano stretti dai vincoli del [Fato] che governa ogni cosa: che trucco pernicioso e funesto!».[15] «È dal Fato che si sono sprigionati tutti gli orrori, le iniquità e le bestemmie, le catene dell'odio e dell'ignoranza come pure i comandamenti tirannici, l'oppressione del peccato e le più grandi paure. E così l'intera creazione venne accecata affinché non potesse riconoscere il Dio che sovrintende tutto.»[16]

Lo spirito contraffatto può essere spiegato in modo ancora più preciso: è l'informazione genetica di origine astrale che accompagna tutte le anime che entrano a far parte del mondo. La relazione di ciascun individuo con il proprio *antimimon pneuma* determina il risultato del giudizio a cui verrà sottoposta l'anima dopo la morte fisica.[17]

Ancora più ottimista rispetto agli altri trattati gnostici, l'*Apocrifo di Giovanni* rifiuta la teoria della metensomatosi: *tutte* le anime, incluse quelle fuorviate dallo spirito contraffatto, prenderanno parte al processo di redenzione, ma queste ultime solo dopo essere state istruite dalle anime in possesso dello Spirito della Vita.[18] Solo le bestemmie sacrileghe contro lo Spirito comporteranno una punizione eterna.

Lo spirito contraffatto viene altresì presentato sotto forma di Albero dell'Iniquità, la quintessenza dei legami della Fatalità astrale e insieme il fattore che influenza maggiormente il destino del singolo individuo. In questo caso è facile riconoscerlo dietro le «appendici» (*prosartêmata*) dello gnostico cristiano Basilide, secondo Clemente di Alessandria (*Stromata* II 112). Tali appendici sono aggregazioni planetarie che adescano e spingono l'anima verso il male. Clemente cita inoltre il titolo di un'opera andata perduta di Isidoro, figlio o forse soltanto discepolo di Basilide (II 113,3-114,1): *Peri prosphuoùs psuchês* o *Sull'anima apposta*, nel quale l'autore si oppone all'idea (perfettamente gnostica) secondo cui la Fatalità astrale potrebbe ostacolare il libero arbitrio della ragione umana. È significativo notare che tale dibattito sul libero ar-

bitrio ha avuto luogo molto probabilmente prima del 150 d.C. Qui Isidoro, che abbiamo ragione di considerare uno gnostico cristiano, polemizza contro gli altri gnostici, forse del tipo presentato dall'*Apocrifo di Giovanni*, che definivano lo spirito contraffatto come un serio ostacolo del libero arbitrio. Isidoro sembra già schierarsi a fianco di Pelagio o Giuliano di Eclanum, gli oppositori della teoria della predestinazione di Agostino all'inizio del V secolo, mentre l'*Apocrifo di Giovanni* si avvicina maggiormente a quelle che saranno le posizioni dei manichei e di Agostino.

In due libri e in una serie di articoli ho analizzato la diffusione della dottrina neoplatonica del veicolo astrale (*óchêma*) dell'anima,[19] che può essere fatta risalire sicuramente a Basilides. Tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, l'origine dell'intera teoria divenne oggetto di una discussione amichevole fra me e l'autore del libro *Macrobe et le Néo-platonisme latin*, Jacques Flamant. Le diverse fasi di tale polemica sono state sintetizzate negli articoli che costituiscono il contributo di entrambi al volume sul concetto di redenzione nelle religioni del mistero della tarda antichità, a cura di Ugo Bianchi e Maarten J. Vermaseren. Il motivo di disaccordo era incentrato sulla questione se il medioplatonico Numenio di Apamea fosse davvero il padre dell'importante dottrina del passaggio dell'anima umana attraverso le sfere planetarie, passaggio nel corso del quale l'anima acquisiva determinate qualità oppure, in versione negativa, determinati vizi dai pianeti stessi. Nel frattempo avevo riunito e discusso le varie prove in mio possesso nel libro *Expériences de l'extase*. La versione negativa è particolarmente evidente nel trattato ermetico *Poimandres* (cap. 25) e in alcuni brani enigmatici del grammatico Servio (*Commento all'Eneide*), un giovane contemporaneo di Macrobio. Nell'ultima fase del dibattito, Flamant e io ci siamo ritrovati d'accordo nell'affermare che sebbene Numenio non possa essere considerato il padre di questa dottrina, già nota a Basilide di Alessandria, non c'è ragione per dubitare che egli abbia accettato la variante positiva.

A questo punto gli gnostici risulterebbero essere gli autori della dottrina del passaggio dell'anima attraverso le sfere, an-

che se tale teoria appare improbabile dal momento che gli gnostici avrebbero normalmente risposto con un'inversione semantica a qualsiasi teoria platonica presentata originariamente in chiave positiva. In altre parole, è più facile comprendere perché una tale teoria sia stata presentata per la prima volta nei circoli medioplatonici permeati di astrologia ermetica, nel desiderio di comprendere come i pianeti potessero trasmettere le loro qualità alle anime degli esseri umani, prima di essere reinterpretata dagli gnostici in chiave negativa, piuttosto che supporre il procedimento opposto. Sappiamo con certezza che gli gnostici si occuparono del passaggio dell'anima attraverso le sfere prima ancora di Numenio e ciò significa che molto probabilmente l'origine di tale teoria deve essere fatta risalire all'inizio del II secolo se non addirittura alla fine del I.

Indipendentemente da chi ha generato per primo tale teoria, la sua versione gnostica riflette una costante polemica antiastrologica che rappresenta il fulcro del messaggio gnostico e manicheo. Il risultato più complesso di tale polemica è il trattato *Pistis Sophia*, il cui rapporto con il manicheismo necessita di studi più approfonditi. In *Pistis Sophia* la teoria dello spirito contraffatto rappresenta chiaramente l'anello di congiunzione fra cosmologia, antropologia e soteriologia.

L'*antimimon pneuma* appare per la prima volta nei capitoli 111-15 del Secondo Libro di *Pistis Sophia*. Nasce dai vizi degli arconti cosmici e spinge l'anima verso il soddisfacimento degli impulsi maligni quali ad esempio il cibo (*trophai*): «L'*antimimon pneuma* ricerca il male (*kakia*), la concupiscenza (*epithumiai*) e il peccato»,[20] costringendo così l'anima a cadere in errore. Dopo la morte fisica, l'anima il cui spirito contraffatto risulta forte verrà inserita nuovamente nel ciclo della metensomatosi, contribuendo ulteriormente alla diffusione del peccato; l'anima non sarà in grado di allontanarsi dalle incarnazioni più ricorrenti (*metabolai*) prima di passare attraverso l'ultima fase del ciclo (*kuklos*).[21] Al contrario, quando lo spirito contraffatto è debole, l'anima nella sua ascesa dopo l'incarnazione terrena se ne libera durante il passaggio attraverso le sfere dei governanti della Fatalità astrale.

Così liberata, l'anima viene affidata al buon Sabaoth e alla fine raggiunge il Tesoro della Luce. Al fine di liberare l'anima dai vincoli dello spirito contraffatto, *Pistis Sophia* propone due metodi: il battesimo che, come un fuoco purificatore, scioglie i sigilli del peccato che opprime l'anima e la separa dal suo *antimimon pneuma*;[22] e la preghiera d'intercessione per i defunti.[23]

Il mito della creazione dell'anima insieme allo spirito contraffatto viene citato in modo dettagliato nei capitoli 131 e successivi,[24] che rappresentano un'imponente parodia del *Timeo* di Platone (41dff). I cinque arconti della Fatalità astrale (*heimarmene*) mandano nel mondo le anime preesistenti oppure ne creano di nuove. Nel primo caso fanno bere all'anima destinata a raggiungere il mondo una bevanda ottenuta dal seme (*sperma*) del male (*kakia*) e dalla bramosia (*epithumiai*) contenuta nel Calice della Negligenza. In base alle altre fonti da me analizzate in altra sede, sembra che in alcuni casi il Calice della Negligenza possa semplicemente identificarsi con la costellazione del Cratere o del Calice. Questa bevanda mortale si trasforma in una specie di corpo (*soma*) che si presenta simile all'anima e nel quale viene avvolta l'anima (*psyche*) stessa: è per questo motivo che viene chiamato spirito contraffatto (*antimimon pneuma*) e costituisce una sorta di veste[25] per l'anima.

Nel secondo caso, quando cioè gli arconti creano nuove anime, i cinque governanti di Heimarmene o della Fatalità astrale, cioè i pianeti Saturno, Marte, Mercurio, Venere e Giove[26] creano una nuova anima dal sudore, dalle lacrime e probabilmente anche dall'alito di tutti i loro colleghi celesti. Questa materia, contenente parti derivanti da ciascun pianeta e da molti altri demoni celestiali che impersonano i concetti dell'astrologia, viene inoltre mescolata e stesa fino ad ottenere una pasta che viene successivamente tagliata in piccoli pezzi simili al pane, che rappresentano le singole anime in attesa di essere avvolte nel proprio *antimimon pneuma*.

Come Adamo nel mito antropogonico dell'*Apocrifo di Giovanni*, le nuove anime non hanno sufficiente forza per reggersi in piedi e perciò non possono animare un corpo; per

questa ragione i cinque governanti planetari, insieme ai colleghi del Sole e della Luna, devono soffiare su queste anime per trasmettere una scintilla di spirito che penetri all'interno delle anime stesse e permetta loro di andare alla ricerca della Luce eterna.[27]

L'*antimimon pneuma* è attaccato all'anima con i sigilli (*sphragides*) dei governanti. Costringe (*anankazein*) l'anima a immergersi nelle passioni (*pathe*) e nelle iniquità (*anomiai*) e la mantiene in suo potere durante tutte le trasmigrazioni (*metabolai*) in nuovi corpi. Dopo essere state così preparate, le anime vengono trasmesse dai governanti ai 365 ministri (*leitourgoi*) dei loro eoni. Basandosi sulla struttura dell'anima (*tupos*) i ministri modellano uno stampo corporeo (*antitupos*), un recipiente in grado di ricevere ogni singolo «pacchetto».

Un pacchetto, come vedremo fra poco, si compone di diverse cose. Inizialmente viene consegnato dai ministri agli arconti di Mezzo che vi inseriscono il suo destino (*moira*), più precisamente una cieca predestinazione relativa alle sue azioni sulla terra, inclusa l'ora della sua morte. Ogni pacchetto è composto da *moira*, *migma* o mescolanza di spirito, anima e spirito contraffatto. Ogni pacchetto viene diviso in due parti e assegnato a un uomo e a una donna: «Assegnano una parte all'uomo e un'altra alla donna, nascondendola nel cibo (*trophe*), nell'aria, nell'acqua o in una bevanda».[28] Anche se sono lontani l'uno dall'altra, l'uomo e la donna iniziano a cercarsi nel mondo (*kosmos*) fino a quando si ritrovano e danno origine a un accordo di fondo (*symphonia*); ovviamente la ricerca del proprio compagno è segretamente predestinata dai ministri celesti. Lo spirito contraffatto è così libero di fluire nello sperma maschile e da qui nel ventre della donna (*metra*).

A questo punto i 365 ministri penetrano nell'utero, riuniscono le due metà, le nutrono con il sangue della madre per 40 giorni e nei 30 giorni successivi formano gli arti (*mele*) del futuro bambino. Poi distribuiscono lo spirito contraffatto, l'anima, il *migma* e la *moira* e infine li rinchiudono in un nuovo corpo contrassegnato dai loro sigilli. Il giorno del con-

cepimento viene da loro segnato sul palmo sinistro della mano, il giorno del completamento degli arti sul palmo destro, mentre le altre date significative vengono impresse sull'estremità del cranio, sulle tempie, sulla nuca, sul cervello e sul cuore. Per finire, sulla fronte verrà indicato per quanti anni l'anima rimarrà incarnata. Dopo aver concluso l'attività burocratica, i ministri affidano i loro sigilli agli arconti Vendicatori (*erunaioi*) che distribuiscono punizioni (*kolaseis*) e tribolazioni (*kriseis*). A loro volta i Vendicatori li passano ai *paralemptai* o Esattori, il cui compito consiste nel separare l'anima dal corpo non appena l'individuo si trova di fronte alla morte predestinata in base alla propria *moira*.[29]

La dottrina dello spirito contraffatto ha influenzato notevolmente il manicheismo, una religione gnostica radicale fondata dal persiano Mani (216-276). L'astrologia manichea è una questione complessa trattata finora in modo alquanto marginale, ma è pur vero che l'astrologia stessa è un settore che richiede una maggior specializzazione.[30] Gli studiosi esperti di astrologia ellenistica non sono finora riusciti a cogliere il profondo legame esistente fra la polemica anti-astrologica dello gnosticismo e la creazione del sistema di classificazione del manicheismo.

Due libri piuttosto recenti hanno cercato di gettare luce su tale sistema: *Le Manichéisme* (1981) di Michel Tardieu e *The Chinese Transformation of Manicheism* (1985) di Peter Bryder. L'opera di Tardieu definisce il sistema di classificazione pentadico come una delle chiavi formali necessarie per comprendere il sistema manicheo. Il fatto che Mani partisse da uno schema fondamentale di cinque elementi può aiutarci a capire in che modo sono state costruite le successive classificazioni. Lo splendido libro di Peter Bryder illustra ancora meglio le pentadi nelle quattro principali tradizioni dei testi manichei: l'Occidente, il Vicino, Medio ed Estremo Oriente, che si trovano rispettivamente a Roma e in Nord Africa, a Medinet Madi, a Turfân e a Tun-huang.

A questo punto vorrei procedere in tre fasi: per prima cosa farò riferimento ad alcune ricerche da me condotte sui testi gnostici, che mostrano come una delle dottrine fondamentali

dello gnosticismo, quella dell'*antimimon pneuma* o spirito contraffatto, sia derivata dall'astrologia; secondariamente, rimanderò ai principali testi manichei che cercano di stabilire un'astrologia manichea, contorta, ma comunque riconoscibile; infine, dimostrerò che la classificazione pentadica, su base 5, fondamentale per il sistema manicheo considerato nella sua interezza, non è altro che una versione della dottrina gnostica dell'*antimimon pneuma* e una variante della polemica gnostica antiastrologica.

In questa sede cercherò di dimostrare che il sistema formale della classificazione manichea deriva in ultima analisi e polemicamente dall'astrologia e si basa sulla dottrina dello spirito contraffatto, che rappresenta la versione più antica di quello che ho definito lo «spaceshuttle platonico» o «veicolo» dell'anima.

In numerosi libri e articoli a partire dal 1978, ho analizzato le teorie dell'antica e un tempo potente scuola tedesca delle religioni (*religionsgeschichtliche Schule*), mostrando come sfortunatamente non sia molto conforme agli standard dei moderni studi, e raccogliendo contemporaneamente prove sui viaggi ultraterreni del periodo ellenistico, dell'antichità e del Medioevo.[31] I risultati delle mie ricerche verranno qui riassunti in un unico punto: la teoria della corporeità e dell'incorporeità dell'anima preesistente vista come passaggio attraverso le sette sfere planetarie. Come affermato precedentemente, da un punto di vista cronologico il primo a presentare questa teoria è stato lo gnostico cristiano Basilide di Alessandria, seguito dal figlio (o discepolo) Isidoro. La teoria è stata probabilmente ripresa dal medioplatonico Numenio di Apamea; è sicuramente presente nelle parti dell'*Apocrifo di Giovanni* che precedono *Adversus haereses* di Ireneo e nelle altre dottrine gnostiche riassunte da Ireneo verso il 180 d.C.; diventa poi un elemento centrale nel neoplatonismo che inizia con Giamblico; ritorna nei neoplatonici greci Proclo, Ierocle, Damascio, Simplicio e Prisciano di Atene ed Ermea e Olimpiodoro di Alessandria; riveste un ruolo decisivo per il neoplatonico latino Macrobio e il suo giovane contemporaneo Servio; acquista un'importanza notevole nell'ermetismo; appare nella

versione modificata del manicheismo e permea uno dei più fecondi miti gnostici nel trattato *Pistis Sophia* per poi riapparire alla fine in un episodio sporadico della mitologia del bogomilismo.

Vorrei inoltre sottolineare brevemente le diverse varianti di tale teoria:

1) Probabilmente per il medioplatonismo e sicuramente per il successivo neoplatonismo, questa dottrina si limita ad affermare che al momento della sua nascita l'anima discende dalla Via Lattea attraverso le sfere dei sette pianeti e da ognuno di questi riceve determinate qualità necessarie al nuovo essere per la vita sulla Terra. Le qualità planetarie sono quelle comunemente attribuite ai sette pianeti dall'astrologia ellenistica.

2) Nello gnosticismo, partendo da Basilide (che non si avvale dell'espressione *antimimon pneuma* ma del suo equivalente *prosartemata* o «appendici») la dottrina è negativa: dai sette governanti planetari (arconti) l'anima, durante la sua incarnazione, acquisisce i sette vizi che formano il suo spirito contraffatto o *antimimon pneuma*. A questo proposito l'ermetismo può essere considerato come una semplice variante dello gnosticismo.

3) Con il neoplatonismo ci troviamo di fronte a una versione positiva dello spirito contraffatto nella dottrina dell'*óchêma* o veicolo dell'anima, che è vagamente presente nello stesso Plotino e consiste nell'unione di elementi platonici, aristotelici e astrologici.

La fonte di questa dottrina è il trattato pseudoermetico *Panaretos* che appartiene alla vulgata astrologica ermetica e può essere fatto risalire al II secolo a.C. Il trattato è andato perduto ma appare riassunto nell'*Eisagogika* di Paolo d'Alessandria (dopo il 378 d.C.) e ulteriormente esposto nel Commento su Paolo d'Alessandria scritto nel 475-509 da Eliodoro, un discepolo ateniese di Proclo. Queste due opere sono state pubblicate da Boer e Neugebauer rispettivamente nel 1958 e nel 1962.[32] In breve: il *Panaretos* si occupa della teoria dei *kleroi* o «sorti» dei diversi pianeti, cioè di quelle qualità che i pianeti assegnano a ciascun individuo e che possono essere dedotte

dalla lettura dell'oroscopo dopo aver eseguito alcuni calcoli matematici piuttosto semplici. La «sorte» governata dal Sole pare essere quella di *agathos daimon* o «angelo buono», mentre la Luna regala la «buona fortuna», Giove determina il rango e la posizione sociale, Mercurio stabilisce le «necessità naturali» di ciascuno, Venere governa la vita erotica, Marte infonde il coraggio e lo spirito d'avventura e Saturno tesse il destino ineluttabile o *nemesis*.

Passiamo ora alle testimonianze manichee. Mi limiterò a sintetizzarne alcune che ritengo interessanti in questo contesto.[33] Il Kephalaion 57 copto *Sulla questione di Adamo* tratta ampiamente i cinque tipi di Capi della Sfera dello Zodiaco, in un certo senso i *Kronocratores* (non nel senso tecnico che questo termine ha acquisito in astrologia nel II secolo a.C.), collegati alla misurazione del tempo che fa parte dell'astrologia. Il Kephalaion 47 *Su quattro grandi questioni* narra di una classe di arconti legati allo Zodiaco. Il Kephalaion 69 *Sui 12 segni dello Zodiaco e le 5 stelle* colloca i 12 segni zodiacali e i 5 capi degli arconti legati allo Zodiaco, che altro non sono se non i 5 pianeti (più avanti scopriremo perché solo 5 invece di 7), sotto la supervisione di un *apaitetes*, dove il termine è sinonimo di *paralemptes*, usato nel trattato gnostico *Pistis Sophia*, profondamente influenzato dal manicheismo.

I 5 arconti sono i governanti oscuri dei 5 elementi: Giove governa il Fumo, Venere il Fuoco (in senso ironico dal momento che nell'astrologia tradizionale Venere è alquanto acquosa), Marte il Vento, Mercurio l'Acqua e Saturno l'Oscurità. A questo elenco è necessario aggiungere altri due elementi che non sono il Sole e la Luna – i contenitori benevoli che raccolgono la luce – ma più probabilmente le costellazioni Caput e Cauda Draconis, chiamate genericamente *Katabibazontes*.

I 5 arconti sono i governanti dei 12 segni zodiacali in base a un ordine stabilito ancora una volta dallo stesso Mani. Il Fumo governa su Gemelli e Sagittario, il Fuoco su Ariete e Leone, il Vento su Toro, Aquario e Bilancia, l'Acqua su Cancro, Vergine e Pesci e l'Oscurità su Capricorno e Scorpione. Il So-

le e la Luna, come precedentemente affermato, sono totalmente benefici.

Dopo aver scoperto a che cosa si riferiscono le cifre 12 e 5, possiamo passare all'analisi della genesi manichea. Un popolare mito manicheo, nelle versioni riportate da Agostino e dal suo discepolo Evodio, afferma che le Dodici Virtù sono apparse nella volta celeste per infondere il desiderio negli arconti. Raggiunto tale scopo, gli arconti maschi diventano frenetici e iniziano a urlare e ad agitarsi fino a quando il loro sudore si riversa copiosamente sulla Terra: ecco spiegati la pioggia e i temporali. Evodio aggiunge inoltre che questo stato di eccitazione sessuale si conclude con un'eiaculazione *per genitalia*. Lo sperma (o anima) degli arconti contiene la luce, successivamente raccolta dal *tertius legatus* («terzo messaggero»), inviato del Padre Supremo, che la separa dall'Oscurità e lascia cadere la sostanza residua sulla Terra. Qui la sostanza viene ulteriormente divisa in due parti: la prima cade sulla Terra e genera i 5 Alberi, antenati delle piante mentre la seconda finisce in mare e dà origine a un mostro, l'incarnazione terrena del Re delle Tenebre. Ci troviamo di fronte alla trasformazione della dottrina gnostica: i 5 Alberi sono semplicemente l'*antimimon pneuma* (definito dai testi gnostici come l'Albero dell'Iniquità) e cioè le influenze negative dei 5 pianeti del male, dei 12 segni malvagi dello Zodiaco e dall'esercito degli arconti celesti. Essendo la quintessenza della peggior vita vegetale e animale, gli esseri umani sono anche la quintessenza dello *spirito contraffatto*.

Conclusione: come già sappiamo, il numero 5 costituisce la base costante della classificazione manichea: abbiamo 5 Alberi, 5 Arconti, 5 Elementi, 5 Pianeti ecc. Si tratta dell'espressione sistematica di ciò che gli gnostici definiscono *antimimon pneuma*, e cioè gli aspetti negativi derivati dai pianeti. Ecco che allora i 5 Pianeti diventano il punto focale del sistema manicheo e impongono il loro numero in altre sfere della realtà che normalmente non vengono classificate in base allo schema pentadico, come nel caso dei 4 elementi (che, ovviamente, diventano 5 nel manicheismo).

Il numero 5 rappresenta inizialmente il numero dell'Oscuri-

tà e dei malvagi governanti planetari, per poi passare a simboleggiare il mondo della Luce che viene visto come un *typos* del quale l'Oscurità è l'*antitypos* o impronta.

Se nel sistema manicheo la Luce e l'Oscurità erano eterni, è possibile affermare con la massima certezza che nella mente di Mani l'Oscurità è sicuramente antecedente.

Esiste anche una continuazione del mito manicheo ed è ancora più repellente dell'originale.[34]

Verso il 1050, il monaco Eutimio della Nostra Venerabile Signora (Theotoku tes Peribleptou) introdusse a Costantinopoli il seguente mito del bogomilismo bizantino: il governante di questo Mondo fabbrica il corpo fisico di Adamo e decide di regalargli l'anima, ma non appena quest'ultima entra attraverso la bocca, fuoriesce dall'orifizio opposto e viceversa. Il corpo di Adamo rimane privo di anima per 300 anni, fino a quando il governante ha la brillante idea di mangiare animali particolarmente sudici quali serpenti, scorpioni, cani, gatti, rane ecc. per poi sputare questa orrenda poltiglia sull'anima. In questo modo, dopo aver bloccato l'ano di Adamo, il governante gli soffia in bocca l'anima che, avvolta in questa sostanza disgustosa, si stabilizza finalmente nel corpo.

È facile rimanere meravigliati di fronte alla crudezza di questo mito ma è anche possibile riconoscere in esso una versione distorta dell'antica dottrina gnostico-manichea dell'*antimimon pneuma*. Si tratta in questo caso di una versione popolare e negativa del veicolo dell'anima o *óchêma* neoplatonico, puramente intellettuale, e in ultima analisi del *proton organon* aristotelico, il corpo astrale che avvolge l'anima prima che questa venga introdotta nel corpo.

Il veicolo dell'anima

Nella tarda antichità, l'ascesa dell'anima in Paradiso, sia in seguito alla morte sia come risultato di una certa iniziazione, di un favore particolare o di un incidente, era una credenza ampiamente diffusa, proprio come oggi sappiamo che basta salire su un aereo per librarci nel cielo, anche se noi possiamo basarci su prove tangibili.

I due precedenti capitoli di questo libro, che si occupano rispettivamente dei viaggi ultraterreni greco-romani ed ebraici, intendevano dare un'idea generale dell'insieme. A questo punto ritengo necessario aggiungere qualche altra testimonianza, che verrà comunque analizzata in modo più approfondito in altra sede.[35]

Innanzitutto, tutti i misteri della tarda antichità promettevano agli iniziati una sorta di immortalità celeste dopo la morte, una dottrina che può apparire singolare da un punto di vista storico se pensiamo che alcune delle divinità di tali misteri, come Cibele e Persefone, erano per tradizione dee degl'Inferi. In questo caso vengono trasferite in un altro punto del paradiso, con la funzione di ospiti celesti.

Nella tarda antichità proliferavano i culti misterici, presumibilmente di origine mediorientale, ma che in realtà rappresentavano un miscuglio romano di amore per l'esotismo e l'esoterismo, platonismo e astrologia. Il culto misterico, come gli antichi misteri eleusini praticati dagli ateniesi, è un'istituzione che impartisce iniziazioni segrete. Le indiscrezioni sono sempre state parziali ed è per questo che non possediamo informazioni attendibili in merito al fine ultimo di tali misteri. Ciononostante, disponiamo di alcuni accenni relativi al viaggio ultraterreno del candidato o dell'iniziato.

Il culto misterico della dea egizia Iside è uno di questi casi. Nelle sue *Metamorfosi* o *L'asino d'oro*, lo scrittore latino di origine africana, Apuleio, descrisse in termini enigmatici, seppur vivaci, l'iniziazione di Lucio al culto di Iside: «Ho superato il muro della morte e varcando la soglia di Proserpina sono ritornato, trasportato attraverso gli elementi; nel mezzo della notte ho visto il sole scintillante di luce; mi sono presentato davanti agli dei inferiori e superiori e li ho adorati da vicino».[36] Finora gli studiosi non sono riusciti a risolvere le difficoltà già evidenziate nel 1900 in un trattato (in latino) dell'olandese K.H.E. De Jong, secondo il quale è impossibile comprendere il significato di questo brano. In breve, sono state formulate tre ipotesi: all'iniziato è stato effettivamente mostrato un paesaggio soprannaturale, con l'ausilio di costose attrezzature, come nel caso di altri culti misterici; l'iniziato

è stato reso invulnerabile grazie a un processo di suggestione in seguito all'esposizione agli elementi (ipotesi meno plausibile); o ancora, all'iniziato è stato offerto un viaggio ultraterreno come esperienza visionaria e il passaggio attraverso gli elementi sta a significare semplicemente l'attraversamento della zona sublunare prima di raggiungere la lunare Persefone. Alcuni studiosi hanno addirittura ricercato un modello egizio per questo viaggio ultraterreno, ma finora i loro sforzi non sono risultati molto convincenti.

Ancora più enigmatico appare un brano tratto dal *Discorso Veridico* del platonico pagano Celso (seconda metà del II secolo d.C.), conservato dal platonico cristiano Origene di Alessandria. Questo brano si riferisce ai misteri di Mitra, un dio romano che di persiano ha soltanto il nome:

Platone insegna che per discendere dal cielo alla Terra e per ascendere dalla Terra al cielo, le anime passano attraverso i pianeti. I Persiani rappresentavano lo stesso concetto mediante i misteri di Mitra. Possiedono infatti un simbolo che raffigura i due movimenti che avvengono nel cielo: il movimento delle stelle fisse e quello dei pianeti e quello che caratterizza il viaggio dell'anima attraverso i corpi celesti. Quest'ultimo appare simboleggiato da un'alta scala con sette porte (*heptapylos*) e un'ottava al di sopra degli altri. La prima porta è di piombo, la seconda di stagno, la terza di rame, la quarta di ferro, la quinta di una lega di metalli, la sesta d'argento e la settima d'oro. La prima è stata attribuita a Saturno, in quanto il piombo simboleggia la lentezza del pianeta; la seconda a Venere, che ricorda la malleabilità dello stagno; la terza, di rame, è forte e tenace e si riferisce ovviamente a Giove; la quarta è stata attribuita a Mercurio, che gli esseri umani considerano un lavoratore duro e instancabile, come il ferro; la quinta a Marte, essendo composto da metalli diversi e risultando quindi imprevedibile; la sesta alla Luna, dello stesso colore dell'argento e la settima al Sole, i cui raggi ricordano il colore dell'oro. Questa disposizione dei pianeti non è casuale ma obbedisce a relazioni musicali.[37]

A causa delle molteplici difficoltà presenti in questo brano, è necessario fare riferimento ai nostri commenti precedenti[38] anche se è il caso di sottolinearne una in questa sede: il fatto che le «porte» planetarie siano elencate in ordine inverso rispetto ai giorni della settimana (la settimana planetaria è apparsa nel I secolo d.C. ed era diffusa all'epoca di Celso) senza nessuna corrispondenza con l'ordine dei pianeti nell'uni-

verso. Questo tuttavia potrebbe giustificare l'allusione di Celso alle «relazioni musicali», dal momento che l'ordine dei pianeti che dovrebbero governare i sette giorni della settimana può essere ottenuto partendo dall'ordine dei pianeti nell'universo attraverso due operazioni, una delle quali è collegata alla musica celestiale pitagorica. Di conseguenza, o è sbagliata l'affermazione di Celso secondo cui la scala mitraica si riferisce all'ascesa dell'anima attraverso le sfere planetarie, oppure è errata la descrizione da lui fornita. Appare comunque più probabile l'ipotesi di un'errata interpretazione o attribuzione della scala. Ultimamente, gli studiosi hanno cercato di giustificare il valore della scala basandosi su una dottrina iranica peraltro sconosciuta, ma tali teorie non hanno ricevuto grande consenso.

Occorre aggiungere, inoltre, che l'ordine planetario della scala non si accorda neppure con un'altra dottrina mitraica: l'attribuzione delle dominazioni planetarie (*tutelae*) ai sette gradi dell'iniziazione.[39] La serie di corrispondenze è infatti la seguente: 1 Mercurio, Korax; 2 Venere, Nymphus; 3 Marte, Miles; 4 Giove, Leo; 5 Luna, Perses; 6 Sole, Heliodromus; 7 Saturno, Pater.

Sebbene Saturno, il pianeta più lontano dalla Terra, domini in questo caso la forma più alta di iniziazione e sia quindi investito di una dignità senza pari, gli altri pianeti non sono disposti secondo un ordine già conosciuto e l'acuta osservazione di Jacques Flamant secondo cui ci troveremmo di fronte a una serie egizia divisa in due e allineata in modo bizzarro non risolve di certo i nostri problemi.[40]

Per concludere questa parte della nostra storia, non siamo neppure sicuri che gli iniziati dei misteri di Mitra abbiano davvero finto in qualche modo un viaggio interplanetario, sebbene tale ipotesi possa essere plausibile.

Fra i papiri magici esiste un documento, chiamato erroneamente «la Liturgia di Mitra» (naturalmente non ha nulla a che vedere con i misteri di Mitra), che descrive il viaggio ultraterreno dell'iniziato (dopo la morte) oltre il polo celeste e oltre le sfere delle stelle fisse, fino a raggiungere il Trono del

Dio Supremo che mette in moto le stelle dell'Orsa Maggiore.[41]

Ancora più interessanti appaiono le testimonianze relative agli *Oracoli Caldaici* del II secolo, di Giuliano il Caldeo e Giuliano il Teurgo. In due brani viene suggerito all'anima di non abbassare lo sguardo verso il precipizio (probabilmente la Terra) per evitare di essere attratta «lontano dalla soglia (*bathmidos*) delle sette strade (*heptaporos*)».[42] Il platonico bizantino dell'XI secolo, Michele Psello ha così spiegato questo brano enigmatico: «La soglia con le sette strade rappresenta le sfere planetarie. Così, quando l'anima si inclina verso il basso (*neusasa goun anothen*), in direzione della Terra, viene trasportata sulla Terra attraverso le sette sfere».[43] Hans Lewy nutre qualche dubbio sull'interpretazione di Psello perché in un altro punto degli *Oracoli Caldaici* la discesa dell'anima non avviene passando fra le sfere planetarie, ma attraverso quattro zone: l'etere, il Sole, la Luna e l'aria. L'ascesa avveniva secondo un ordine inverso e si trattava di un processo rituale che si svolgeva nel corso della vita dell'iniziato e non dopo la sua morte. La conoscenza delle parole d'ordine da riferire ai guardiani celesti era importante quanto l'aiuto del Sole, i cui raggi permettevano all'iniziato di salire al cielo.[44]

Dopo un breve esame di queste testimonianze, non sorprende certo scoprire che il neoplatonismo, con a capo Plotino (205-270), avrebbe cercato di perfezionare la dottrina dell'ascesa e della discesa dell'anima, rendendola il più possibile «scientifica». Tale risultato è stato raggiunto grazie all'adozione di una teoria già presente all'inizio del III secolo d.C. nell'ambito medico.

Aristotele, partendo probabilmente da un suggerimento di Platone (*Leggi*, 898c), inventò un involucro per l'anima composto di fuoco astrale, che avrebbe permesso all'anima di entrare nel corpo (*Sulla generazione degli animali*, 736b). Galeno, la massima autorità in ambito medico all'inizio del III secolo, ammise l'esistenza di questo «spirito simile alla luce e all'etere» e anche il termine «veicolo» (*óchêma*), utilizzato per questo involucro esterno dell'anima, venne inventato nel II secolo d.C.[45] Plotino era a conoscenza della dottrina del

corpo impercettibile (*leptoteron soma*), ma né lui né il suo discepolo Porfirio avevano ancora adottato il termine «veicolo» per descriverlo. Viene designato in questo modo solo con Giamblico, dai tardi neoplatonici quali gli ateniesi Proclo, Damascio, Simplicio e Prisciano e gli alessandrini Ermeia e Olimpiodoro. In *Elementi di Teologia* Proclo (fine V secolo d.C.) ha definito l'intera dottrina nel seguente modo, alquanto sintetico:

> Il veicolo di ogni singola anima discende accumulando vesti (*chitones*) sempre più materiali e ascende in compagnia dell'anima mediante l'abbandono di tutto ciò che è materiale fino a recuperare la propria forma, per analogia con l'anima che si serve di lui: l'anima discende infatti grazie all'acquisizione dei principi irrazionali della vita e ascende sbarazzandosi di tutte le facoltà che governano il processo temporale che l'ha investita in occasione della sua discesa per poi ritrovarsi libera e priva di tali facoltà.[46]

In seguito lo spaceshuttle platonico, inteso come mezzo per trasportare l'anima dalla sua dimora celeste alla Terra e poi ancora alle sue origini, venne continuamente perfezionato. Partito con l'astrologia ellenistica, venne adottato dai ribelli gnostici e raggiunse l'apice con il tardo neoplatonismo. Grazie a Macrobio, che scrisse in latino, non venne mai completamente dimenticato, neppure nel periodo del primo medioevo cristiano ed esercitò un'enorme influenza nel Rinascimento italiano.

La visione del mondo nella prima Europa moderna

Formato da spirito (*pneuma*) o fuoco stellare, secondo la definizione di Aristotele, il «primo strumento» (*proton organon*) era ciò di cui l'anima disponeva per comunicare con il mondo sensoriale. Per questa sua funzione, era collocato nel cuore, era chiamato «senso comune» o «interno» e aveva il compito di raccogliere i vari messaggi provenienti dagli organi sensoriali periferici. Raggiunto il cuore, i messaggi venivano trasformati in un linguaggio accessibile all'intelletto presente nell'anima, sotto forma di immagini, *phantasmata*. La dottrina secondo la quale l'anima «non può comprendere senza l'ausilio delle immagini» (*aneu phantasmatos*), si è ri-

velata alquanto convincente fino al XVII secolo, quando Tommaso d'Aquino, nella sua *Summa Theologica*, la sintetizzò nel modo seguente: «L'anima non possiede la capacità di comprendere se non vi è una trasformazione (dei messaggi sensoriali) in immagini (*phantasmata*)».[47]

Il concetto di «sintetizzatore» delle percezioni, posto ora nel cuore, ora nel cervello, rimase di vitale importanza nello stoicismo e nelle scuole dell'antica medicina. I medici non credevano all'esistenza di un'anima incorporea, a differenza dei filosofi aristotelici che decisero di trasformare questo «sintetizzatore» in un organo doppio, in grado di tradurre le percezioni esterne in immagini, ma svolgendo un'azione simile relativamente al mondo extrasensoriale che diventava perciò conoscibile. La teoria secondo cui il «veicolo dell'anima» sarebbe l'organo della medianità è antico almeno quanto il neoplatonico Giamblico. Venne perfezionata poi dal platonico Sinesio di Cirene (alla fine del IV secolo) nel suo trattato *Sui sogni*, dove celebra il «senso interno» in questi termini: «Non so se questo senso non sia più santo degli altri, dal momento che è grazie a lui che possiamo comunicare con gli dei per mezzo della vista, della conversazione o in altro modo. E non dovrebbe stupirci il fatto che molti individui considerino i sogni come il loro più grande tesoro. Può infatti accadere, per esempio, che un individuo dorma tranquillamente e durante il sonno si ritrovi a parlare con le Muse, ascoltando ciò che hanno da dire, per poi risvegliarsi e scoprire di essere diventato un grande poeta».[48]

Marsilio Ficino (1433-99), il più influente filosofo del Rinascimento, le cui dottrine sono state messe in versi dai poeti francesi della Pléiade e dai poeti elisabettiani inglesi, fondava le sue teorie di magia sulle opinioni di Sinesio. Ficino crede fermamente nello «spaceshuttle platonico» e descrive il processo d'incarnazione e disincarnazione dell'anima dal corpo come segue:

Le anime discendono nei corpi dalla Via Lattea attraverso la costellazione del Cancro, avvolgendosi in un velo luminoso e celestiale che viene indossato per entrare nei corpi terreni. Infatti la natura esige che l'anima assolutamente pura si unisca al corpo impuro solo per mezzo di un veicolo puro

> che, essendo meno puro dell'anima e più puro del corpo, viene considerato dai platonici come il mezzo più adatto per unire l'anima al corpo terreno. È grazie a questa discesa che le anime e i corpi dei pianeti confermano e rafforzano, rispettivamente nelle nostre anime e nei nostri corpi, i sette doni originali a noi offerti da Dio. La stessa funzione viene svolta dalle sette categorie di demoni, che fungono da intermediari fra gli dei celesti e gli esseri umani. Il dono della contemplazione viene rafforzato da Saturno per mezzo dei demoni saturniani. Il potere del governo e dell'impero è rafforzato da Giove attraverso il ministro dei demoni gioviani e, analogamente, Marte favorisce il coraggio dell'anima per mezzo dei marziani. Il Sole, con l'aiuto dei demoni solari, incoraggia la chiarezza dei sensi e delle opinioni necessaria per rendere possibile la divinazione, mentre Venere, grazie ai suoi demoni, stimola l'amore. Mercurio e i mercuriani risvegliano la facoltà d'interpretazione e di espressione. Infine la Luna, attraverso i demoni lunari, favorisce la procreazione.[49]

Questo brano è tratto da Macrobio, come il lettore potrà facilmente verificare, anche se Ficino è intervenuto con alcune modifiche (ad esempio introducendo i «demoni planetari» derivati dalla magia popolare).

Anche se questa dottrina è apparsa sospetta agli occhi della chiesa cattolica (in effetti Ficino l'ha sempre presentata come «fiaba platonica»), o forse proprio per questo, è diventata estremamente influente per l'Accademia Platonica di Firenze e, alla fine del XVI secolo, era ormai diffusa in tutta Europa. Comunque, nel periodo seguente alla Riforma, l'Europa si mostrò poco propensa ad accettarla a livello scientifico. Tale dottrina rimase a lungo nei circoli letterari ed esoterici ed è ancora presente nell'occultismo e nella teosofia del XIX secolo dopo aver compiuto duemila anni di vita nella storia della cultura occidentale.

XI

Il culmine dei viaggi ultraterreni

Da Maometto a Dante

I viaggi ultraterreni paleocristiani

Paolo fu uno dei più famosi estatici del Medioevo cristiano. La sua apocalisse, composta originariamente in greco nel III secolo d.C., venne tradotta (e ampliata) in molte lingue vernacole: francese, provenzale, inglese, gallese, tedesco, danese, bulgaro, serbo e rumeno. Grazie alle copie e alle varianti, sopravvivono ancora almeno due traduzioni dal latino antico.[1]

La struttura narrativa presenta il racconto della visione di Paolo come scritto da lui stesso, nascosto in una scatola insieme alle scarpe apostoliche e sotterrato sotto le fondamenta della sua casa di Tarso. Un angelo avrebbe rivelato la presenza della reliquia a un «uomo retto» che viveva nella casa. Il modello di «scoperta» dei libri apocrifi cristiani in alcuni casi sembra essere molto vicino alla «scoperta» (decisamente più tarda) del *gter-mas* tibetano o «tesoro nascosto».

Nell'*Apocalisse*, Dio scelse Paolo come portavoce per ricordare agli uomini la loro condizione di esseri che vivevano nel peccato. Ogni elemento, il Sole, la Luna, il mare, è testimone dell'iniquità umana. Un angelo schiude a Paolo la terrificante visione dell'Inferno infinito. Lo accompagna quindi nel primo cielo, dove incontrano il male e gli spaventosi angeli malvagi responsabili del male dell'umanità e delle torture degl'Inferi: «Esisteva la Negligenza, che inganna e attrae il

cuore umano verso se stessa, lo spirito della Calunnia, lo spirito della Fornicazione, lo spirito dell'Ira, lo spirito dell'Insolenza, oltre ai princìpi della Perfidia». Tali esseri celestiali hanno un aspetto orribile, con «denti sporgenti dalla bocca, e ... occhi simili alla stella del mattino d'oriente», sono carichi di elettricità che fa scaturire scintille dai capelli e dalla bocca.[2]

Come molte altre apocalissi, *L'Apocalisse di Paolo* viene considerata un *Libro dei Morti* cristiano relativamente poco sofisticato. Il suo fine non è quello di svelare il carattere illusorio dello «stato intermedio», ma, al contrario, di creare l'illusione della ricompensa postuma per le azioni compiute durante la vita. Quando l'anima del defunto attraversa la regione inferiore dei cieli, gli angeli del male controllano se reca tracce del vizio che ogni individuo porta con sé e rappresenta. Se l'anima è pura attraversa tale cielo indenne, viene ricevuta dagli angeli del bene e infine accompagnata dal proprio angelo custode alla presenza del Signore. Ma quando un'anima viziosa viene intercettata dall'angelo del male, l'angelo custode non può intervenire. Un angelo-giudice la consegna allora al Principe delle Tenebre affinché sconti il castigo eterno. Tutto ciò non sarebbe accaduto se quell'anima si fosse pentita almeno un anno prima della morte.

La guida celeste conduce Paolo al terzo cielo, nella dimora del Giusto, dove incontra Enoch ed Elia. Giunge poi nella Nuova Gerusalemme, dove osserva il re David suonare l'arpa e cantare l'Alleluia. Segue una dettagliata visita nel Grande Inferno Occidentale oltre il Grande Oceano che circonda il mondo. Infine, a Paolo viene mostrato il Paradiso, dove viene accolto dalla Vergine Maria.

Il numero degli episodi e l'ordine secondo il quale vengono presentati differiscono leggermente nella versione latina più comune dell'*Apocalisse*. Conosciuta in tutto il mondo, l'*Apocalisse di Paolo* è stata oggetto di numerose imitazioni. Una delle più interessanti è stata composta da una mistica, la beghina Matilde di Magdeburgo (ca. 1207-1282), che compie viaggi nei cieli in diverse occasioni. Nel Paradiso terrestre incontra Enoch ed Elia, nel primo cielo trova un altro Paradi-

so, nel secondo cielo scopre l'edificio a più piani dove dimorano gli angeli, e nel terzo cielo trova il palazzo e il trono di Dio oltre alla camera nuziale di Cristo, dove quest'ultimo, in intima unione, riceve le anime delle vergini. La stessa Matilde viene ricevuta con un tenero bacio che la eleva al di sopra dei dieci ordini di angeli. Un'altra volta scivola nel «letto dell'amore» e Cristo le strappa «gli abiti della paura e della vergogna e la virtù esteriore».[3]

Insieme all'*Ascensione di Isaia* (vedi sopra, capitolo IX), l'*Apocalisse di Paolo* rappresenta la più importante delle rivelazioni celesti con viaggio ultraterreno della prima era cristiana. È comunque soltanto uno dei circa venti «giri dell'Inferno» ebraici e cristiani, analizzati da Martha Himmelfarb[4] in uno stupendo libro. Bisogna inoltre ricordare che molti di questi «giri», come l'*Apocalisse di Pietro*, non si basano su un viaggio ultraterreno. Il Paradiso cristiano, nei primi secoli, oscillò tra due diverse concezioni: una rappresentata dall'autore della fine del II secolo Ireneo, vescovo di Lione in Gallia, che concepisce il Paradiso come una sorta di «mondo materiale glorificato», molto simile alla visione marxista di un Paradiso tecnologico, dalla quale si differenzia per l'estrema longevità e fertilità degli esseri umani. La seconda concezione, che prevarrà con Agostino d'Ippona (354-430), presenta il Paradiso come un regno platonico spiritualizzato, «libero da ogni interazione umana e relazione familiare», più tardi modificato in un «Paradiso semispirituale» nel quale i santi avrebbero avuto rapporti sociali e dove sarebbe stata persino accettata l'ammirazione, priva di qualsiasi concupiscenza, della bellezza di un corpo femminile.[5]

L'Alto medioevo

Nel 594 il papa Gregorio I, conosciuto come Gregorio Magno (590-604), scrisse un testo che riveste ancora oggi grande interesse per la conoscenza dell'Alto medioevo, intitolato *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* (Dialoghi sulla vita e i miracoli dei padri italiani).[6] Fra le molte curiosità inserite nel testo, troviamo tre casi di esperienza di morte appa-

rente, che l'autore utilizza per provare che non tutte le persone alle quali è apparso l'Aldilà prendono seriamente in considerazione la minaccia dell'Inferno, si pentono e migliorano il loro destino postumo. Vengono intrecciate due esperienze di morte apparente: si dice che un soldato innominato, in punto di morte, sia stato testimone, grazie a una visione, del triste destino di un certo Stefano, che tre anni prima aveva avuto a sua volta visione dell'Inferno, ma non si era pentito. Il soldato racconta di aver visto nell'Inferno un ponte su un «fiume fumante... che emetteva un odore terribile e insopportabile». Il ponte portava a «meravigliosi prati verdi colmi di fiori stupendi» che emettevano «un effluvio così delicato che il fragrante profumo donava un immenso piacere a chi si soffermava e passeggiava in quel luogo». Come nell'iraniano *Libro di Ardâ Virâz*, scritto più tardi (vedi sopra, capitolo VII), la principale opposizione tra il Bene e il Male, tra il Paradiso e l'Inferno, è fortemente olfattiva, essendo ripresa nell'opposizione sensitiva tra fragrante e ripugnante. L'immagine del ponte è interessante poiché, come quello della visione medio-persiana di Virâz, si allarga per lasciar passare i Giusti e si restringe per scagliare i malvagi nel fiume infernale: «Se uno dei malvagi cercava di attraversarlo, cadeva nel fiume buio e fetido. Ma coloro che erano giusti e puri dal peccato, lo attraversavano senza pericolo raggiungendo quei luoghi piacevoli e meravigliosi».[7] Il soldato visionario vede l'anima di Stefano che si avventura sul ponte: «Stava per incamminarsi quando gli scivolò il piede e si ritrovò con il corpo sospeso in aria. Improvvisamente, sorsero dalle acque orribili creature che lo tirarono per le gambe», mentre anche gli angeli del bene lottavano per quell'anima spregevole.[8] Il tema del «ponte stretto» nella letteratura dell'Alto medioevo appare prima del 577. Lo si trova nella visita dell'Inferno dell'abate Sunniulfo di Randan (Puy-de-Dôme, Francia), come descritto dallo storico Gregorio di Tours nella sua *Storia dei Franchi*.[9]

Se le visioni sopra descritte mostrano l'esistenza di una relazione tra l'escatologia ebraico-cristiana e quella iranica, è tuttavia difficile, se non impossibile, stabilire quale delle due sia la più antica (tutto dipende dalla datazione di un partico-

lare tema nel *Libro di Ardâ Virâz*, cioè il tema del «ponte stretto»).[10] Un'altra visione dell'Alto medioevo mostra che durante quei tempi di relativo isolamento, la memoria dell'escatologia platonica perdura ancora. Sicuramente, la visione di Fursa l'Irlandese riportata dallo storico ecclesiastico Beda il Venerabile (672-735) e datata intorno al 633 d.C., si basa non solo sulla *Apocalisse di Paolo*, conosciuta in tutto il mondo, ma anche sull'inaccessibile (per Beda) storia di Timarco di Cheronea nel dialogo di Plutarco *Sul Demone di Socrate*. Fursa ebbe due esperienze extracorporee. Durante la seconda, l'angelo che lo trasportava verso il cielo gli mostrò il mondo sottostante, che «sembrava una valle buia e oscura». Il testo continua: «Nell'aria vide inoltre quattro fuochi, non distanti l'uno dall'altro. Chiese spiegazione agli angeli e questi gli dissero che erano i fuochi che avrebbero infiammato e consumato il mondo... Le fiamme aumentarono di volume, poi s'incontrarono e si unirono divenendo un'unica immensa fiamma». L'angelo spiegò che quello era il fuoco del Purgatorio celeste che «giudica ogni uomo secondo i meriti delle proprie fatiche».[11] L'episodio qui riportato è troppo particolare per essere considerato come una coincidenza fortuita. L'apocalisse di Plutarco deve essere sopravvissuta in qualche modo nell'Inghilterra del VII secolo.

Alcuni dettagli aiutano a considerare la storia di Fursa come autentica. Un demone gli getta il corpo infiammato di un dannato (con il pretesto che Fursa non ha rifiutato un suo dono), e Fursa si ustiona gravemente. Tornato in vita, non sopporta più alcun indumento pesante e suda persino durante un rigido inverno.

Un'altra visione riportata da Beda contiene nuovamente un episodio dell'apocalisse di Timarco: l'esperienza di morte apparente, che presumibilmente avvenne nel 696,[12] di un certo Drythelm di Cunningham nel Northumberland. Come un altro personaggio di Plutarco, Tespesio di Soli, Drythelm cominciò a condurre una vita da santo in seguito a una visione che ebbe mentre la famiglia lo pensava morto. Tornato in vita, sistemò il futuro economico della moglie e dei figli, distribuì ai poveri un terzo delle sue ricchezze ed entrò come mo-

naco nel monastero di Melrose sul fiume Tweed, dove visse in assoluto silenzio. Secondo il modello abituale, Drythelm venne portato in Paradiso da una guida angelica, l'*angelus interpres*, che per prima cosa gli mostrò il Limbo nel quale le anime, non così malvagie da venir mandate all'Inferno, venivano purificate da un alternarsi di caldo e freddo, e quindi lo accompagnò in un luogo dove regnava l'oscurità.

Mentre attraversavamo le ombre della notte, improvvisamente apparvero davanti a noi globi di fiamme nere che s'innalzavano da un abisso per poi ripiombarvi dentro. Giunti in quel luogo, la mia guida scomparve lasciandomi solo in mezzo all'oscurità e davanti a quell'orribile visione, mentre i globi di fuoco s'innalzavano per poi inabissarsi nel baratro ininterrottamente. Mentre quelle sfere salivano, notai che le fiamme erano colme di anime umane, che a volte venivano gettate in alto come scintille che si libravano in aria prima di ripiombare nelle profondità sottostanti.[13]

Ripiombando, le anime sprofondavano nel fetido abisso. Similmente, il Timarco di Plutarco vede le anime nel fiume celeste di fuoco salire e scendere sotto forma di globi lucenti; alcune riescono a raggiungere la superficie della Luna, altre ricadono nei cicli della rinascita.[14] A Drythelm vennero inoltre mostrati i Campi Elisi e, preceduta da un'intensa fragranza, la dimora dei Beati, dove era stato preparato un posto per lui dopo la morte. La bellezza di quel luogo era tale che Drythelm non avrebbe voluto tornare alla vita sulla Terra. Eppure doveva farlo: per accelerare il suo ritorno in Paradiso si sottopose a sofferenze degne di Houdini: recitò le preghiere nell'acqua ghiacciata del fiume e «quando tornò a riva, non si tolse gli indumenti bagnati e gelati fino a quando non gli si asciugarono addosso»[15].

La visita dell'Inferno del monaco Wetti del monastero di Reichenau, che avvenne il 3 novembre 824 e venne scritta da Heito, mostra una particolare preoccupazione per i peccati di natura sessuale. In questo caso non si parla di un viaggio ultraterreno.[16] Il *Viaggio di San Brendan*, come l'*Odissea*, può essere interpretato come un viaggio ultraterreno, probabilmente basato su un modello narrativo celtico di viaggio via mare o *imrama*, sebbene nel X secolo, quando pare nacque tale leggenda, esistessero anche altri tipi di *navigatio*.[17]

La leggenda musulmana del mi'râj

La tradizione del viaggio ultraterreno del fondatore dell'Islam si cristallizzò intorno a un primo nucleo. Si suppone che il *laylat al-isrâ'wa-l-mi'râj* (Notte del viaggio e della visione) del profeta Maometto abbia avuto luogo il ventisettesimo giorno del Ragiab. Nel corano, *sura* 17, chiamato *Sûrat al-isrâ'*, sembra alludere al «viaggio notturno».

Nel IX secolo, esistevano già due versioni dell'*isrâ'* e tre diverse versioni del *mi'râj*.[18] Gli scenari dell'*isrâ'* erano semplici. In uno di essi, Maometto, come i personaggi delle apocalissi ebraiche, è addormentato mentre un uomo lo conduce per mano verso una montagna che scalano insieme. Giunti sulla sommità, gli vengono mostrate le pene dell'Inferno e le gioie del Paradiso. Sollevando gli occhi al cielo vede Abramo, Mosè e Gesù. Secondo l'altro scenario, Maometto viene accompagnato a Gerusalemme da due uomini o angeli e durante il cammino incontra persone che vengono torturate per espiare i peccati commessi in vita, Abramo sotto un albero immenso nell'Eden, infine la dimora dei credenti e quella dei martiri. A quel punto, le due guide di Maometto si rivelano come Gabriele e Michele. Sollevando lo sguardo, il Profeta contempla il palazzo celeste che sarà suo dopo la morte.

Le tre varianti del *mi'râj* sono più complesse e includono l'ascesa al cielo. Abû Ja'far Muhammad al-Tabarî (839-923 d.C.) raccolse ventisei versioni del viaggio notturno del Profeta nel *Tafsîr al-Qur'ân*. Una di esse, basandosi sull'autorità di Abû Huraya, appartiene al primo tipo di immagini *mi'râj*, simile alla versione data dagli studiosi Bukhârî e Muslim (IX secolo). Gli Arcangeli Jibrîl e Mîkâil vanno a trovare Maometto. Mîkâil porta con sé l'acqua di Zamzam, la sorgente sacra della Mecca, e Jibrîl apre il ventre e il petto di Maometto, ne estrae il cuore, lo lava tre volte nell'acqua, gli dona Bontà, Saggezza, Fede, Certezza e Islâm (Sottomissione a Dio) e lo segna tra le spalle con il Sigillo della Profezia, *khâtîm al-nubuwa*. Dopo tale episodio di autentico sapore sciamanico, il Profeta monta sulla famosa Burâq, l'asina alata dal volto umano e segue Gabriele in diversi luoghi, dove gli

uomini vengono premiati per il loro zelo religioso o puniti per la loro indolenza. A Gerusalemme, Maometto discorre con le anime di alcuni dei maggiori rappresentanti della tradizione ebraica, come Abramo, Mosè, David, Salomone e Gesù stesso, del quale si dice che possa donare la vita con un semplice soffio a un uccello d'argilla. Gabriele accompagna quindi il Profeta in una visita ai cieli: nel primo incontra Adamo, nel secondo Gesù e Giovanni Evangelista, nel terzo Giuseppe, nel quarto Idrîs-Enoch, nel quinto Aronne, nel sesto Mosè e nel settimo Abramo. Essi giungono poi all'Ultimo Loto, *sidrat al-muntahâ*, dove Maometto contempla la gloria di Dio e parla con Lui, ricevendo la missione di *rasûl*, Messaggero della Rivelazione, e le otto parti della vera religione: *islâm*, *hajj* o pellegrinaggio alla Mecca, la *jihâd* o Guerra Sacra, la carità, la preghiera rituale, il Ramadan o digiuno e i comandamenti per compiere il bene ed evitare il male. Inizialmente, Dio ordina a Maometto che la comunità reciti cinquanta preghiere al giorno, ma su consiglio di Mosè, che conosce la debolezza degli esseri umani, tale numero viene drasticamente ridotto a cinque.[19]

Burâq viene descritto in modo diverso in numerose versioni del *mi'râj*. Così, in una versione persiana composta nel 1116 d.C. da Abû'l Futâh al-Rôzî, Burâq è «un cavallo più grande di un asino eppure più piccolo di un cammello. Ha la coda di un cammello, il corpo di un cavallo, il volto di un essere umano, le zampe di un cammello, gli zoccoli di una mucca, il petto rosso come un rubino, il dorso bianco come una perla... Ha due ali come quelle di un pavone ed emana luce».[20]

La seconda immagine del *mi'râj* è simile a quella appena descritta, con l'inserimento di un lungo episodio nel quale a Maometto viene raccontata la prima di sette storie sull'Inferno, da un immenso e infuocato angelo, il Sorvegliante dell'Inferno. La terza immagine, nata probabilmente dalla fantasia persiana, è anche la più lunga. La struttura dei cieli è diversa così come differiscono le sette stazioni che seguono dopo che Maometto ha raggiunto l'ottavo e ultimo cielo, dimora di Dio.

La leggenda mussulmana si è infiltrata nella Spagna cristia-

na del IX secolo. La prima opera latina che riassume due versioni del *mi'râj* è stata attinta da Bukhârî e Muslim, e si affianca al quinto capitolo della *Storia degli Arabi* scritta dall'arcivescovo di Toledo, Rodrigo Ximénez de Rada (1170-1247). Una lunga versione del *mi'râj* venne tradotta nel 1264 dall'arabo al castigliano da un certo Abraham Alfaquim, un ebreo convertito, per ordine di Alfonso X il Saggio. Il notaio Bonaventura da Siena tradusse la versione castigliana in latino a cui seguì una versione francese tradotta dal latino.[21] Alla fine del XV secolo, il teologo convertito Juan Andrés de Jativa fece conoscere all'Occidente cristiano una terza e differente versione del *mi'râj*. In questa sede non è nostra intenzione illustrare le diverse versioni di tali leggende. Sicuramente la loro popolarità era paragonabile a quella delle apocalissi ebraiche e cristiane. Agli inizi della storia dell'Islam, diventarono uno degli argomenti preferiti dell'interpretazione allegorica dei mistici Sufi.

Tra i Sufi, il più famoso per il suo *mi'râj* fu senz'altro il persiano Abû Yazîd al-Bîstâmî fondatore del sufismo estatico o «ebbro» e famoso per aver composto un proprio *mi'râj*. Al-Bîstâmî, che si diceva potesse librarsi in aria e camminare sulle acque, scrisse una descrizione del proprio viaggio verso il Paradiso di cui rimangono due varianti: una del poeta persiano Farîd al-Dîn 'Attâr (morto tra il 1220-30 d.C.),[22] e un'altra di al-Sahlajî.[23]

Molti altri mistici interpretarono il *mi'râj* di Maometto in chiave sufita, trasformando i livelli oggettivi visitati dal Profeta nella sua ascesa in livelli interni di raggiungimento mistico. Uno dei più importanti fu 'Abd al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîlî (1365/66-1406/17), che unì il *mi'râj* con la *Divina Commedia* e interpretò i cieli visitati da Maometto come le sfere astronomiche dei pianeti.[24] I Maestri sufi o *shaikh* uniranno spesso l'ascesa personale (come Abû Yazîd) con un'interpretazione allegorica del *mi'râj* di Maometto. Ne è un esempio il lavoro dello *shaikh* Imâm Muhammad Nur-Bakhsh, fondatore dell'ordine di Nur-Bakhshian nel Kashmir, come è stato interpretato da Mohsin Fani, un contemporaneo del principe

sufi Dara Shikoh della famiglia reale Moghul del XVII secolo.[25]

Per concludere questa breve presentazione sulla tradizione del *mi'râj*, bisogna aggiungere ancora qualcosa. Inizialmente essa si basava sulle apocalissi ebraiche e cristiane pur non mancando di una propria originalità. In nessuna delle varianti che abbiamo analizzato in altra sede[26] troviamo gli otto-dieci cieli attraversati da Maometto e identificati come pianeti.

Il gran numero di interpretazioni allegoriche delle leggende *mi'râj* mostra come nell'Islam esse godessero di una posizione privilegiata rispetto a quella delle diverse apocalissi nella cristianità. Ricorrendo all'ermeneutica mistica, i sufi presero le distanze dalle tradizioni popolari ed esoteriche dell'Islam e proposero una propria versione sulle tappe attraverso le quali si raggiunge l'unione con Dio.

Il Rinascimento del XII secolo

Nel 1085, in seguito all'indebolimento del potere musulmano durante il regno dei «re di fazioni» (*reyes de taifas*), insignificanti sovrani di città-stato in costante conflitto l'uno con l'altro, la città di Toledo venne conquistata dagli eserciti cristiani della Spagna del nord. Toledo, ex capitale del regno visigoto di Spagna, era un simbolo della dominazione sulla penisola Iberica. Come risultato di tale avvenimento, che segnò l'inizio della fine della dominazione musulmana in Spagna (nonostante due lunghe occupazioni delle dinastie berbere, nel 1250 tutta la Spagna, a eccezione di una lingua di terra costiera che si estendeva da Granada a Gibilterra fino a Ceuta, era stata conquistata dai cristiani), la cultura musulmana si diffuse profondamente nell'Europa cristiana. Sebbene alcune traduzioni di opere dall'arabo o dal greco venissero sporadicamente effettuate in Siria, a Costantinopoli e in Sicilia, alla fine dell'XI secolo Toledo divenne il centro principale di diffusione della cultura greco-romana attraverso traduzioni e commenti arabi che prendevano sempre più piede nell'Europa latina.

Alla conquista di Toledo seguì quella ancora più importan-

te di Gerusalemme (1099), che alcuni anni più tardi diventerà regno dei crociati. Mezzo secolo prima, il monachesimo era stato oggetto di una riforma radicale. Quando nacque Bernardo di Chiaravalle (1090-1153), le principali trasformazioni intellettuali d'Europa, che prendono il nome di Rinascimento del XII secolo, erano già iniziate.

Quest'epoca, che avrebbe dato i suoi frutti nel XIII secolo, fu testimone del sorgere del culto per la Vergine, della nascita delle immense cattedrali gotiche, della fondazione di università sorte dalle scuole cattedratiche, del trionfo della filosofia aristotelica, della fondazione di nuovi ordini religiosi (alcuni dei quali militari), del diffondersi dell'eresia pauperistica e catara, del manifestarsi del fenomeno dell'amor cortese e della nascita del ciclo di Artù, della «nascita del Purgatorio» (come la chiamò Jacques le Goff in un libro di grande importanza), della definizione dei sacramenti (incluso il matrimonio), ecc. Tali incredibili cambiamenti andarono di pari passo con un rinnovato interesse nelle rivelazioni e nei viaggi ultraterreni che culmineranno nel capolavoro di Dante, la *Divina Commedia*.

È difficile stabilire fino a che punto i viaggi ultraterreni del XII secolo furono influenzati dalle leggende musulmane del *mi'râj*. Una rielaborazione latina dell'*Apocalisse di Paolo*, conosciuta con il titolo di *Visione di Paolo*, pare abbia esercitato una notevole influenza.[27] Altre apocalissi, precedenti al XII secolo, erano rielaborazioni di una traduzione greca non più esistente dell'apocrifo ebraico o aramaico conosciuto come *4 Ezra*.[28] L'ipotesi di un prestito dalle leggende arabe sembra perciò superflua, sebbene in alcuni casi possa essere stato possibile.

Ne è un esempio la *Visione di Alberico di Montecassino*, basata su un'esperienza di morte apparente di un bambino di 10 anni avvenuta nel 1111 o poco dopo. Nato nel castello di Settefrati, nella diocesi di Sora in provincia di Caserta, Alberico divenne monaco benedettino subito dopo la guarigione, essendo allora Girardo (1111-1123) l'abate di Montecassino. Girardo domandò a un certo fratello Guido di scrivere la storia del ragazzino e così nel 1127 ne esistevano già due versio-

ni, ritenute inattendibili dallo stesso Alberico. Insieme all'amico Pietro il Diacono (1107-1160), Alberico iniziò la revisione del resoconto del suo viaggio ultraterreno. Scoprì che Guido aveva inserito diversi episodi spuri, tratti da scritti apocrifi quali la *Vita di Adamo ed Eva* e il *Viaggio di Brendan*.[29] Eppure la *Visione* di Alberico, anche se espurgata ed escludendo un episodio di autentico sapore sciamanico, sembra essere soltanto un altro compendio di luoghi comuni apocalittici. L'intertestualità ha ovviamente giocato un ruolo importante nella rielaborazione di un'esperienza infantile che doveva essere stata quasi completamente dimenticata dopo la crescita di Alberico nel monastero.[30]

Prima di procedere oltre, dovremmo sottolineare che almeno in questo caso sarebbe plausibile ipotizzare una certa influenza islamica. Il più grande traduttore di opere mediche dall'arabo in latino, Costantino l'Africano (1020-1187), trascorse gli ultimi diciassette anni della sua vita nel monastero di Montecassino.[31] L'amico di Alberico, Pietro il Diacono, che collaborò nella stesura della versione dell'anno 1127 della visione, è famoso nella storia della medicina per aver catalogato le opere di Costantino. L'ipotesi dell'esistenza di una tradizione orale a Montecassino, che risalirebbe a Costantino stesso, è sicuramente attendibile. Imbevuto di cultura musulmana, Costantino doveva conoscere il *mi'râj* e doveva averne parlato.

Comunque, la visione di Alberico non reca una chiara impronta delle leggende islamiche. Il ragazzino vide un uccello simile a una colomba che gli infilò il becco in bocca tirandone fuori qualcosa (forse l'anima?). L'uccello afferrò quindi il bambino per i capelli e lo sollevò trasportandolo in cielo e mostrandogli i tormenti dell'Inferno e le gioie del Paradiso. Nell'Inferno, vide il «ponte che si restringeva», immagine divenuta ormai ricorrente in tutte le apocalissi cristiane, a cominciare dalla *Visione di Esdra*, opera latina del X secolo.[32]

Più della visione di Alberico, di cui esiste una sola copia manoscritta nel monastero di Montecassino, altre due apocalissi del XII secolo esercitarono un influsso significativo: la *Visione di Tundal* e il *Purgatorio di San Patrizio*. La visione

di Tundal venne scritta nel 1149 dal monaco irlandese Marc di Munster, su incarico della badessa del monastero di San Paolo di Regensburg. L'eroe di quest'opera è il nobile Tundal (o Tnugdal), proveniente dalla città meridionale di Cashel, che in seguito a un'esperienza di morte apparente, durata tre giorni, decide di distribuire le sue ricchezze ai poveri e di entrare nell'ordine monastico.[33] Dopo un periodo di confusione in mezzo a una folla terribile, un angelo luminoso come una stella accompagna l'anima di Tundal in una visita dell'Inferno e del Paradiso. Tundal espia parte dei suoi peccati terreni trasportando una vacca su di un ponte lungo 3 chilometri, stretto come il palmo di una mano e ricoperto di chiodi che gli lacerano i piedi; questi vengono tagliati in mille pezzi e poi ricomposti; Tundal stesso viene divorato da bestie con «la testa di ferro rovente e il becco affilatissimo»; viene arrostito in una fornace e infine abbandonato in una profonda fossa buia e fetida, dove dimora il Principe delle Ombre, Lucifero. Qui l'anima di Tundal ottiene il perdono e viene prima trasportata nei Campi del Purgatorio e alla Fontana della Vita per poi raggiungere la dimora dei santi e dei virtuosi. Un modello narrativo simile viene utilizzato in un'altra esperienza di morte apparente accaduta nel 1196 a un monaco del monastero di Evesham in Inghilterra.[34]

Il *Purgatorio di San Patrizio*, scritto dal monaco H. di Saltrey intorno al 1189, si basa sull'esistenza di una famosa caverna a Lough Derg in Irlanda, simile alla grotta di Trofonio a Lebadea (vedi capitolo VIII).[35] I resoconti sulle particolarissime proprietà di quella grotta coprono un periodo di circa mille anni, fino al 1497, anno in cui il papa Alessandro VI la fece chiudere temporaneamente, e poi di nuovo fino al XVIII secolo. Ottenere il permesso per visitare la grotta era tutt'altro che semplice. La sua fama veniva dalla leggenda secondo la quale lì Cristo era apparso a San Patrizio. Durante il regno di re Stefano, il vescovo diede il permesso di visitare il Purgatorio al cavaliere irlandese Owein, che trascorse quindici giorni di preghiera in chiesa. Dopo avere celebrato la messa e avergli somministrato l'eucarestia, il priore lo condusse all'entrata della grotta abbandonandolo al suo destino. Mor-

morando il nome di Gesù Cristo, Owein resistette a una moltitudine di demoni che lo trascinarono in una terra di tormenti, in una fossa infuocata e fetida, lungo un ponte stretto, alto e scivoloso che attraversava «un fiume ampio e maleodorante, ricoperto da fuoco e fiamme di zolfo e abitato da demoni».[36] Infine raggiunse il Paradiso terrestre dove gli venne mostrato il cancello del Paradiso celeste. Tornato in chiesa, Owein restò in preghiera per quindici giorni, dopo di che si recò in pellegrinaggio a Gerusalemme. Rientrato in Europa, venne inviato in Irlanda da re Stefano e prestò i suoi servigi come interprete presso un'abbazia di colonizzatori provenienti dall'Inghilterra.

Nella *Visione di Thurkill* (1206),[37] viene stabilito un curioso parallelismo tra la struttura del Paradiso e una cattedrale. Scortato da San Giuliano nel luogo dove vengono riunite le anime dei morti, Thurkill, un povero lavoratore di Tunsted, nell'Essex, si rende conto che l'Aldilà ricorda «una chiesa dalla struttura meravigliosa» dedicata alla Vergine, dove l'arcangelo Michele e gli apostoli Pietro e Paolo giudicano i defunti e valutano le anime. La fetida fossa dell'Inferno si trova oltre il muro settentrionale, il fuoco del Purgatorio è situato «sul lato orientale della chiesa tra due pareti», il Monte della Gioia è invece oltre un lago ghiacciato e può venire raggiunto solo attraversando un ponte «disseminato di spine e pioli» che trafiggono i piedi.

In altre opere, il Paradiso ha l'aspetto di una città. L'urbanizzazione era un'altra caratteristica del Rinascimento del XII secolo. Secondo Colleen McDannell e Bernhard Lang, la crescita dei centri urbani europei tra il 1150 e il 1250 corre parallela alla diffusione di una concezione urbana di Paradiso. Le grandi cattedrali gotiche costruite in quel periodo rappresentavano l'incarnazione dell'ideale di un Paradiso urbano.[38] A sostegno di tale tendenza, gli autori citano la visione della terziaria camaldolese, Gherardesca da Pisa (1210-1269), che immagina le strade della città celeste di Gerusalemme «fatte con l'oro più puro e le pietre più preziose» e fiancheggiate da alberi dorati; una città circondata da sette castelli della Vergine Maria, nei quali erano stati preparati i seggi per tutti gli abi-

tanti del Paradiso. La nuova Gerusalemme di Gherardesca, concludono gli autori, ricorda un contado dell'Italia settentrionale, o una città circondata da castelli.[39] Comunque sia, tale conclusione non può venire generalizzata ed estesa a tutti i testi apocalittici di quello straordinario periodo. Al contrario, è necessario ricordare che alcuni tra i testi più importanti non risultano ambientati in uno scenario urbano. Abbiamo già esaminato il *Purgatorio di San Patrizio*, che si basa sull'antico modello dell'incubazione nella grotta. Un altro esempio è rappresentato dalla visione di Gottschalk.

Gottschalk era un contadino tedesco povero e di salute cagionevole, originario di Holstein (fra Kiel e Amburgo) e vissuto nella seconda metà del XII secolo. Martedì 12 dicembre 1189, il pover'uomo si ammalò gravemente dopo che il suo signore, Enrico, duca di Sassonia e Baviera, lo aveva mandato ad accerchiare i soldati del suo acerrimo nemico, Adolfo di Dassel che aveva occupato la fortezza di Segerberg. Fra il 17 e il 20 dicembre cadde in coma e il giorno 20 la sua anima abbandonò il corpo. I soldati si allontanarono il 24 dicembre (vigilia di Natale) portando con loro il compagno apparentemente senza vita. Gli ci vollero cinque settimane per riprendersi, ma da quel momento continuò a soffrire di allucinazioni e forti emicranie, oltre che a riportare gravi ferite al ritorno dai suoi viaggi ultraterreni. Ormai non era più un essere umano: quando infilò inavvertitamente una gamba nel camino, il fuoco non gli procurò nessun danno. Due religiosi mostrarono grande interesse per le sue visioni e scrissero due relazioni di lunghezza diversa che non presentavano notevoli discrepanze.[40]

Separata dal corpo, l'anima di Gottschalk venne intercettata da due angeli vestiti di candide tuniche che lo condussero verso sud per incontrare altre anime dall'aspetto umano. Uno degli angeli prese 14 paia di scarpe dalle fronde di un tiglio e le porse a 14 dei presenti mentre tutti gli altri, compreso Gottschalk, avrebbero dovuto percorrere, a piedi nudi e fra immani sofferenze, un sentiero irto di spine lungo tre chilometri. Poco dopo, Gottschalk cadde a terra e non riuscì più a rialzarsi. L'angelo, mosso a compassione, gli portò un paio di

scarpe mentre, dall'altra parte del sentiero, le ferite di venticinque peccatori si rimarginarono miracolosamente a indicare che si erano pentiti durante il cammino.

Raggiunsero poi un grande fiume; l'unico modo per guadarlo consisteva nel camminare su spade e lance acuminate mentre i quattordici virtuosi e i venticinque pentiti trovarono alcune zattere galleggianti che permisero loro di attraversare il fiume senza danni. Tutti gli altri rimasero orribilmente mutilati, ma poi, a eccezione di sei, guarirono tutti ed entrarono nella comunità dei virtuosi, grazie al sincero pentimento dimostrato. Il gruppo raggiunse infine un incrocio: a quel punto, cinque fra coloro che avevano ricevuto le scarpe poterono andare direttamente in Paradiso dove vennero trasformati in esseri gloriosi. La maggior parte degli altri prese la strada «di mezzo» che conduceva al Purgatorio e solo Gottschalk e i sei peccatori vennero condotti fra le fiamme dell'Inferno a contemplare le terribili torture. Gottschalk riconobbe molte persone della sua provincia, fra cui un gran numero di noti criminali. Molto spesso la punizione non appariva comunque destinata a durare in eterno: dopo essere stati arrostiti e raffreddati più volte di fila, alcuni dei peccatori venivano rilasciati. Gli angeli, Gottschalk e due dei sei compagni che avevano intrapreso il viaggio all'Inferno proseguirono fino a raggiungere la verde strada «di mezzo» che continuava ad allargarsi lentamente. Passarono davanti a tre splendide dimore abitate da nobili signori che intonavano inni di gloria e preghiere, e finalmente raggiunsero la terra promessa, il cui meraviglioso paesaggio venne preannunciato da una brezza fragrante. Contemplando quella verde vallata e la luce che circondava i suoi compagni, Gottschalk si ritrovò profondamente afflitto all'idea di dover abbandonare quel luogo per far ritorno nel suo corpo malato e sofferente. Ma prima che tale pensiero gli turbasse la mente, ebbe il tempo di ammirare un grande chiostro splendente dove i Giusti, sotto la supervisione di San Giovanni Evangelista, trascorrevano le giornate pregando con gioia. Gli apostoli si recavano spesso da loro e in quel momento toccava a S. Andrea, che prese a dirigere il coro dei felici: sembravano tutti incredibilmente giovani e sere-

ni. Erano in attesa del giorno della Resurrezione, quando tutti sarebbero ascesi al Cielo per godere di una forma di vita nove volte più gloriosa di quella del Purgatorio. E, prima di ritornare nel suo corpo tenuto sotto controllo dai compagni, Gottschalk ebbe modo di ammirare una splendida città dei Giusti in preghiera. Le loro case non avevano muri e tutto veniva condiviso in comunione ultraterrena.

La Divina Commedia

Il contributo maggiore alla diffusione dei viaggi ultraterreni è stato dato sicuramente dal poeta fiorentino Dante Alighieri (1265-1321). Il suo capolavoro, la *Divina Commedia* è un classico della discesa all'Inferno e dell'ascesa al Paradiso. Diviso in sette storie che corrispondono ai sette pianeti. Guidato inizialmente dal fantasma del poeta latino Virgilio e successivamente da Beatrice, un misterioso essere celestiale la cui copia terrena era una fanciulla morta giovanissima alla quale Dante aveva giurato amore e devozione mistica, il poeta attraversa i vari gironi dell'Inferno fino a raggiungere Lucifero per poi riemergere sulla montagna del Purgatorio e visitare i cieli del Paradiso. Prodotto di ineguagliabile inventiva poetica e di grande complessità teologica, la *Divina Commedia* è stata oggetto di innumerevoli interpretazioni.

Non è nostra intenzione prendere posizione all'interno del dibattito riguardante le «origini» della *Divina Commedia*, in quanto le «fonti» possono essere individuate in un certo senso in tutte le apocalissi presentate finora. Risulta piuttosto improbabile, tuttavia, che la *Commedia* dipenda anche solo in parte dal *mi'râj*. Lo scenario antico più simile a quello di Dante è probabilmente da ricercare nella *Visione di Paolo* e nei vari viaggi compiuti all'Inferno. L'idea di trasformare le sfere planetarie nelle dimore dei santi era antica quanto prestigiosa. I contemporanei di Dante avevano riesumato l'universo aristotelico-tolemaico, magistralmente descritto nella *Summa* di Tommaso d'Aquino (1225-1274). Inoltre, i moderni studiosi hanno commesso un errore credendo che Dante potesse aver attinto ai «cieli astronomici» delle leggende del

mi'râj per realizzare il suo viaggio, per la semplice ragione che in tali leggende i cieli non sono mai associati ai pianeti.

Con Dante la nostra ricerca sui viaggi ultraterreni giunge alla conclusione. Si tratta di una conclusione sorprendentemente circolare e la fine di questo libro ci riporta nuovamente al punto di inizio. Privata della sua complessità culturale, la storia di Dante sembra rientrare all'interno di una struttura che avevamo cercato di rendere familiare prima ancora di intraprendere il nostro viaggio nella storia. È la vicenda di un uomo che riceve la visita dello spirito di un poeta morto da tempo e di una giovane donna dotata di poteri soprannaturali. I due lo accompagnano nel mondo dei fantasmi dove Dante incontra molti suoi concittadini torturati a causa dei loro peccati ed è testimone della gloria dei meritevoli, ascesi in Paradiso.

Ridotta al suo nucleo essenziale, la storia di Dante si rivela sciamanica e appare ovvio che avrebbe potuto svolgersi in qualsiasi luogo e qualsiasi tempo, scelti fra quelli da noi analizzati in questa sede. Forse è proprio per questo che continua a catturare la nostra attenzione, in un'epoca caratterizzata dallo stesso profondo interesse dimostrato nel XIII secolo per le esperienze extracorporee e di morte apparente.

Conclusioni

Poiché questo libro è stato concepito come analisi dei viaggi ultraterreni secondo un criterio spazio-temporale, non proporremo nessuna conclusione personale. Tuttavia, nonostante la loro varietà, la maggior parte se non tutte le tradizioni da noi esaminate condividono un certo numero di caratteristiche fondamentali, in primo luogo la credenza in un'«anima libera» che sopravvive dopo la morte come fantasma. Quest'anima può, a certe condizioni, separarsi dal corpo e visitare il mondo dei fantasmi. Estasi, sogno, morte apparente, stati di coscienza alterata tramite allucinogeni, deprivazione o bombardamento sensoriale sono alcune delle situazioni in cui si verifica la separazione.

Lo specialista in questo campo è lo sciamano, che, per questa sua facoltà, riveste anche la funzione di evocatore d'anime. L'evocazione delle anime è una delle attività che incontriamo con maggior costanza in ogni antica tradizione dell'umanità. Grazie alle sue ripetute visite nel mondo dei fantasmi, lo sciamano conosce esattamente la geografia del regno dei morti e può descriverla; spesso rappresenta in chiave drammatica i suoi incontri con i morti. Tra la descrizione dell'Inferno nell'evocazione dell'anima a Singapore, riferita dal medium, e la *Divina Commedia* di Dante c'è solo una differenza di dissertazione e teologia; entrambi infatti condividono l'idea del castigo infernale e la trovata narrativa della conversazione con fantasmi familiari.

Questo ci autorizza a cercare l'origine dei viaggi ultraterreni nello sciamanismo? È più ragionevole credere che essi precedano la cristallizzazione del complesso sciamanico come tale. Possono avere radici paleolitiche.

Come si spiega la loro continuità da quei tempi remoti a oggi? È inutile, in questo caso, cercare un modello generale di diffusione storica. Ogni tradizione dell'umanità si è sviluppata parallelamente da premesse analoghe, nonostante l'inevitabile interazione e fusione delle varie credenze. Il risultato è una sorprendente unitarietà all'interno della molteplicità.

Questa molteplicità, in senso numerico e tipologico, si riferisce alla gran varietà di mondi abitati da fantasmi e ai diversi generi, spesso sconcertanti, di trasgressioni, castighi, meriti e ricompense nel regno dei morti. E l'idea dell'esistenza di tali luoghi, del premio e del castigo postumo è largamente diffusa.

Più una religione è complessa, più è complesso anche il mondo dei morti. In molti casi, la nozione di Aldilà si presta a interpretazioni estremamente sofisticate. Nel buddhismo tibetano, per esempio, la vita postuma, nonostante la sua apparenza concreta, è soltanto una creazione della mente. L'esserne consapevoli permette di evitare tutte le insidie e di lasciare il mondo. In un certo senso, qui ci troviamo di fronte alla diffusissima nozione di «seconda morte», che nel buddhismo è il fine più importante da raggiungere, mentre in altre religioni è considerato come una sorte orribile a cui non scampano alcuni morti sfortunati.

Analizzando serie più complesse di viaggi ultraterreni, all'interno di una stessa tradizione, si possono trarre alcune conclusioni tipologiche. Così, ad esempio, la tradizione ebraica sembra presentare un certo numero di caratteri costanti; uno dei più importanti è che il soggetto che visita altri mondi non fa uso di droghe né ricorre ad altri espedienti per ottenere una visione. Semplicemente giace su un letto, addormentato e generalmente in stato di depressione. Al contrario nella tradizione greca i viaggi in altri mondi avvengono in stato di morte apparente oppure in seguito a incubazione, mentre il modello iranico prevede l'assunzione di allucinogeni. Le apo-

calissi paleocristiane non sono che la continuazione dei modelli ebraici, laddove le visioni ultraterrene tardo medievali sono molto più spesso legate a esperienze di morte apparente, che diventeranno il riferimento esemplare delle apocalissi del XII e XIII secolo.

I resoconti dei viaggi ultraterreni qui esaminati possono ancora soddisfare il nostro senso estetico, ma ci farebbero certamente sorridere se ne valutassimo la veridicità. Nessuno di essi potrebbe soddisfare le nostre aspettative sulla vita postuma, né le Isole dei Beati di Platone, né il Paradiso astronomico di Dante. L'esame delle testimonianze di esperienze extracorporee o di morte apparente degli ultimi trent'anni ci conferma la mancanza di uno degli elementi fondamentali nella maggior parte delle apocalissi antiche: dopo la morte non vi è castigo né ricompensa. D'altronde, la scienza ha aperto orizzonti stupefacenti all'esplorazione di altri mondi, talora anche in altre dimensioni dello spazio. Di conseguenza i nostri viaggi ultraterreni ci condurrebbero in universi paralleli e in ogni sorta di mondi possibili o anche impossibili.

È forse un segno che non si crede più nel mondo dei fantasmi? Che l'evocazione delle anime è un fenomeno che appartiene al passato? Non necessariamente. L'unica conclusione che possiamo trarre dalla molteplicità delle attuali rappresentazioni di altri mondi è che oggi viviamo in uno stato di pluralismo ultraterreno avanzato. Grazie alla fantascienza, queste rappresentazioni hanno raggiunto un'espansione mai vista, non coordinata da un modello mentale di base. Anche l'universo di Isaac Asimov, che è uno dei più «classici» e coerenti, si rivela talvolta imprevedibile e può contemplare contatti con dimensioni invisibili. Quali che siano le nostre personali opinioni sull'universo, una cosa sembra certa: sono ormai pochi coloro che condividono l'ipotesi di un'«anima separabile». Nuovi modelli mentali, più sofisticati e ispirati dalla cibernetica e dall'intelligenza artificiale, stanno rimpiazzando i vecchi. Anche se in molti casi scambiamo ancora lo spazio della nostra mente con quello al di fuori di noi, è in aumento la tendenza a considerare il primo non meno interessante del secondo, e la consapevolezza che in esso possono

verificarsi fenomeni misteriosi. In ogni caso, l'esplorazione del nostro spazio mentale è ancora agli inizi.

Nel frattempo non abbiamo completamente abbandonato le credenze antiche sull'altro mondo; alcuni infatti sembrano ancora condividerle. La psicoterapia raccomanda, a fini di tipo diverso, l'esplorazione di universi immaginari, da effettuarsi in vari modi, come il sognare di volare di Robert Desoille o l'interpretazione dei sogni di Senoi, una delle truffe terapeutiche del nostro secolo. Una delle terapie più popolari della Nuova Era è la «regressione alle vite precedenti», basata su un viaggio mentale che al tempo stesso è un viaggio nel tempo. La letteratura della Nuova Era abbonda di tali viaggi ultraterreni simulati.

Un ritorno alle certezze del passato è alquanto improbabile; erano certamente più rassicuranti, ma in genere anche grossolane. Le nostre menti continueranno a moltiplicare altri mondi infiniti, esplorando così anche le proprie, illimitate possibilità.

Note

Introduzione

[1] I risultati di questi sondaggi sono raccolti in George Gallup, Jr., con William Proctor, *Adventures in Immortality*, McGraw-Hill, New York, 1982, pp. 31 seg. e 183 seg.

[2] Vedi il mio *Eros and Magic in the Renaissance*, trad. ingl. di Margaret Cook, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1987, pp. 244-5, n. 21 (trad. it.: *Eros e magia nel Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano, 1987).

[3] G. Gallup e W. Proctor, *op.cit.*, pp. 6-15 (il passo citato è a p. 15).

[4] J.G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol. II: *The Belief among the Polynesians*, Macmillan, London, 1922, pp. 148 seg.

[5] Vedi i miei *Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Brill, Leiden, 1983; ed *Expérience de l'extase: Extase, ascension et récit visionnaire de L'Hellénisme au Moyen Age*, Payot, Paris, 1984 (trad. it.: *Esperienze dell'estasi. Dall'Ellenismo al Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1989).

Capitolo I

[1] Albert Einstein, *La teoria della relatività*, Newton Compton, Roma, 1980.

[2] Sulla vita e l'attività di Einstein vedi l'eccellente lavoro di Abraham Pais, «*Subtle is the Lord...*»*; The Science and the Life of Albert Einstein*, Oxford University Press, Oxford, 1982 (trad. it. *Sottile è il signore...*, Bollati Boringhieri, Torino, 1986).

[3] Grazie ai «giri guidati negli universi più alti» che forniscono, sono molto obbligato ai libri di Rudy Rucker *Geometry, Relativity and the Fourth Dimension*, Dover, New York, 1977, e *The Fourth Dimension: A Guided Tour of the Higher Universes*, Houghton Mifflin, Boston, 1984. Per le stimolanti discussioni, sono particolarmente grato a H.S. e agli studenti che seguirono il mio seminario sulla quarta dimensione all'Università di Chicago: Michael Allocca, Margaret Arndt-Caddigan, Beatrice Briggs, Nathaniel Deutsch, Julia Dulocq, Jennifer Jesse, Shannon Robinson, Stephanie Stamm, Leslie Steinfeld e Greg Spinner.

[4] In J.L. Borges, *Tutte le opere*, Mondadori, Milano, 1986.

[5] Per la letteratura vedi il mio *Eros e magia*.

[6] Per tali dettagli biografici faccio riferimento all'Introduzione di Rudy Rucker in *Speculations on the Fourth Dimension: Selected Writings of Ch.H.Hinton*, a cura di R. Rucker, Dover, New York, 1980, e a *The Fourth Dimension* di Rucker, pp. 64-8.

[7] Frammenti degli scritti di Hinton furono pubblicati da Rudy Rucker (vedi sopra, nota 6). Stranamente, sebbene Hinton non fosse un illustre occultista e, a parte la straordinaria difficoltà delle sue stimolanti operazioni con i cubi, il suo difetto principale era piuttosto di essere avanti di un secolo rispetto ai suoi tempi, i suoi *Scientific Romances* (ediz. it. *Racconti Scientifici*, Ricci, 1978) e *The Fourth Dimension* (edizioni Allen & Unwin, 1912) furono riediti nella collana «The Occult» dell'Arno Press, New York.

[8] Vedi Pais, *op. cit.*

[9] *Ibid.*

[10] Vedi Edwin Abbott Abbott, *Flatlandia*, Adelphi, Milano, 1988.

[11] Gli Astriani possono in realtà muoversi solo in una direzione, per analogia con gli esseri umani che sono a mala pena capaci di muoversi in più di due.

[12] Sul tempo come percezione della terza dimensione per gli esseri piatti, vedi in particolare Hinton, *The Fourth Dimension*, cap. 4, pp. 23 seg.

[13] Nella visione del mondo di Einstein, il tempo spaziale si può configurare come un continuum quadridimensionale solido, poiché la temporalità non è che pura illusione. Non è affatto chiaro il motivo per cui il tempo scorra solo in un'unica direzione, e non vi è nessuna ragione per cui non ci si possa muovere avanti e indietro sul continuum in qualsiasi punto del tempo spaziale. In altri termini, sembra più difficile spiegare molti dei nostri limiti piuttosto che alcune delle nostre libertà.

[14] Vedi R. Rucker, *Geometry, op. cit.*

[15] Per un'ottima analisi di questi problemi, vedi Paul Davies, *Superforce: The Search for a Grand Unified Theory of Nature*, Simon & Schuster, New York, 1984 (trad. it.: *Superforza. Verso una teoria unificata dell'universo*, Mondadori, Milano, 1986).

[16] Vedi Lewis Carroll, *The Complete Works*, introduzione di Alexander Woolcott (Modern Library Giants, s.d.); per la cronologia, vedi Sidney Herbert Williams, *A Handbook of the Literature of the Rev. C.L. Dodgson (Lewis Carroll)*, Oxford University Press, London, 1931. I diari di Dodgson sono esaurientemente commentati da Anne Clark, *Lewis Carroll: A Biography*, Schocken Books, New York, 1979.

[17] Ruth Brandon, *The Spiritualists: The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Alfred A. Knopf, New York, 1983.

[18] In proposito vedi il libro, piuttosto discutibile, di Stephen E. Braude, *The Limits of Influence: Psychokinesis and Philosophy of Science*, Routledge & Kegan Paul, New York-London, 1986. Nel santo francescano Giuseppe Desa di Copertino (1603-1663), che spesso levitava e talora portava anche altri con sé durante i suoi viaggi, Braude vede il massimo esponente dei fenomeni paranormali.

[19] Vedi l'interessantissimo libro di Janet Oppenheim, *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 23.

[20] J. Oppenheim, *op. cit.*, pp. 23-4.

[21] S.E. Braude, p. 160.

[22] *Ibid.*

[23] Vedi in particolare P.D. Ouspensky, *Tertium Organum: The Third Canon of Thought; A Key to the Enigmas of the World*, Vintage Books, New York, 1970 (pri-

ma edizione A.A. Knopf, 1922; trad. it.: *Tertium Organum. Una chiave per gli enigmi del mondo*, Astrolabio Editore, Roma, 1983).

[24] Su Ouspensky come discepolo di Gurdjieff vedi Ouspensky, *In Search of the Miraculous: Fragments of an Unknown Teaching*, Harcourt & Brace, New York, 1949 (ediz. it.: *Frammenti di un insegnamento sconosciuto*, Astrolabio Editore, Roma).

[25] P.D. Ouspensky, *A New Model of the Universe: Principles of the Psychological Method in its Applications to Problems of Science, Religion, and Art*, Vintage Books, New York, 1971 (prima edizione 1931).

[26] Astrolabio Editore, Roma, 1971. Il libro è stato pubblicato per la prima volta nel 1946 e rivisto nel 1951.

[27] S.P. Yogananda, *op. cit.*

[28] *Ibid.*

[29] «The Aleph», in Borges, *A Reader*, p. 161 (ediz. it. *L'Aleph*, Feltrinelli, Milano, 1987).

[30] Vedi Robert A. Monroe, *Journeys Out of the Body*, prefazione di Charles Tart, Doubleday, Garden City, 1971 (ediz. it.: *I miei viaggi fuori dal corpo*, MEB, Padova, 1987).

[31] Flora Courtois, *An Experience of the Enlightenment*, Theosophical Publishing House, Madras-London, 1986, p. 11.

[32] *Ibid.*, pp. 34-5.

[33] Vedi Charles T. Tart (a cura di), *Altered States of Consciousness: A Book of Readings*, John Wiley & Sons, New York, 1969 (ediz. it.: *Stati di Coscienza*, Astrolabio Editore, Roma, 1981).

[34] Vedi *Readings from Scientific American*, con l'introduzione di Timothy Tyler «*Altered States of Awareness*», W.H. Freeman, San Francisco, s.d. (ma dopo il 1942).

[35] Vedi A. Brierre de Boismont, *Hallucinations: The Rational History of Apparitions, Visions, Dreams, Ecstasy, Magnetism and Somnambulism*, Lindsay & Blakiston, Philadelphia, 1853, cap. XIX. La ricerca moderna mantiene ancora il concetto di «allucinazione»: vedi Ronald K. Siegel «Hallucinations», in *Readings from Scientific American: The Mind's Eye*, introduzione di Jeremy M. Wolfe, W.H. Freeman, New York, 1986, pp. 108 seg.

[36] Vedi Traugott Konstantin Oesterreich, *Possession: Demoniacal and Other*, Citadel Press, Secaucus, 1974 (prima edizione tedesca 1921).

[37] Raymond Moody, *Life after Life*, Bantam, Atlanta, 1975 (Ediz. it.: *La Vita oltre la vita*, Mondadori, Milano 1982 e 1986).

[38] Tra essi, Kenneth Ring, *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*, Coward, McCann and Geoghehan, New York, 1980, sembra essere il più conosciuto; vedi l'analisi più recente di Carol Zaleski in *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1987.

[39] Moody, pp. 21-2; Zaleski, pp. 102-3.

[40] Zaleski, *op. cit.*, pp. 107-8.

[41] *Ibid.*, p. 189.

[42] Vedi Weston La Barre, *The Peyote Cult*, Shoe String Press, Hamden, 1964, p. 232.

Capitolo II

[1] Vedi gli studi di H.G. Kippenberg citati nel mio articolo «Mircea Eliade at the Crossroads of Anthropology», in Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, 1985.

[2] J.G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol. I: *The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islanders, New Guinea and Melanesia*; vol. II: *The Belief among the Polinesians*; vol. III: *The Belief among the Micronesians*, Macmillan, London, 1913, 1922, 1924.

[3] Hans Fisher, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, Klaus Renner, München, 1965.

[4] Questi due tipi di anime vengono spesso confusi, e anche l'«anima corporea» può effettuare viaggi ultraterreni; dunque la distinzione resta di ordine generale.

[5] J.G. Frazer, *op. cit.*, vol. II, p. 85.

[6] *Ibid.*, vol. I, p. 466.

[7] *Ibid.*, vol. I, pp. 464-5.

[8] *Ibid.*, vol. III, p. 49.

[9] *Ibid.*, vol. III, p. 355.

[10] *Ibid.*, vol. III, p. 167.

[11] *Ibid.*, vol. III, p. 118.

[12] H. Fisher, *op. cit.*

[13] L. Leertouwer, *Het beeld van de ziel bij drie sumatraanse volken*, Drukkerijen bv, Groningen, 1977.

[14] *Ibid.*, p. 222.

[15] Ivar Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker: Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung*, Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, 1958.

[16] Åke Hultkranz, *Conceptions of the Soul among North American Indians: A Study in Religious Ethnology*, Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, 1953.

[17] Lawrence E. Sullivan, *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*, Macmillan, New York, 1988.

[18] Vilmos Dioszegi, *Tracing Shamans in Siberia: The Story of an Ethnographical Research Expedition*, Anthropological Publications, Oosterhout, 1968.

[19] V. Basilov «Shamanism in Central Asia» in Agehananda Bharati (a cura di) *The Realm of the Extra-Human: Agents and Audiences*, Mouton, The Hague-Paris, 1976, pp. 150-3.

[20] I. Paulson, *op. cit.*, p. 331 seg.

[21] Å. Hultkranz, *op. cit.*, pp. 259 seg.

[22] *Ibid.*, p. 280.

[23] L.E. Sullivan, *op. cit.*, p. 425.

[24] *Ibid.*, p. 451.

[25] *Ibid.*

[26] A.P. Elkin, *Aboriginal Men of High-Degree*, St. Martin's Press, New York, 1978, p. 47.

[27] *Ibid.*, p. 53.

[28] *Ibid.*, pp. 53-7.

[29] Nel mio *Iter in silvis*, vol. I, EDAS, Messina, 1981, pp. 97-108.

[30] *Ibid.*, p. 107.

[31] Joan M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin Books, Harmondsworth, 1971 (ediz. it.: *Le religioni estatiche*, Astrolabio Editore, Roma).

[32] Vedi Felicitas D. Goodman, *Speaking in Tongues: A Cross-cultural Study of Glossolalia*, Chicago University Press, Chicago, 1972, p. 60; Barbara W. Lex, «Altered States of Consciousness in Northern Iroquoian Ritual», in Agehananda Bharati

(a cura di), *op. cit.*, 1976, pp. 277-300; Vincent Crapanzano e Vivian Garrison (a cura di), *Case Studies in Spirit Possession*, John Wiley & Sons, New York, 1977.

[33] Carlo Ginzburg, *I benandanti*, Einaudi, Torino, 1966.

[34] C. Ginzburg, *Storia notturna: Una decifrazione del Sabba*, Einaudi, Torino, 1989; vedi la mia recensione in TLS, 15-21 Dicembre 1989, sezione «Liber», p. 14.

[35] Vedi il libro recente di Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, Blackwell, Oxford, 1987.

[36] Vedi il mio *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago University Press, Chicago, 1987, p. 245.

Capitolo III

[1] A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1964 (ediz. it.: *L'Antica Mesopotamia. Ritratto di una civiltà*, Newton Compton, Roma, 1980).

[2] Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven-London, 1976.

[3] I testi sumeri e accadici sono stati tratti da James B. Pritchard (a cura di), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (ANET), Princeton University Press, Princeton, 1955, vol. I; dalle traduzioni di S.N. Kramer (sumero) ed E.A. Speiser (accadico). Parte dei materiali contenuti in questa inestimabile raccolta sono inclusi nel più accessibile *The Ancient Near East*, vol. I: *An Anthology of Texts and Pictures*, a cura di J.B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton, 1958, o in altre antologie come quella di Walter Beyerlin (a cura di), *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, SCM Press, London, 1978. Compendi altrettanto accessibili si trovano in S.H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1963. L'epopea di Gilgamesh è disponibile nella traduzione inglese di N.K. Sandars, *The Epic of Gilgamesh*, Penguin Books, Harmondsworth, 1972. Il *Treasures of Darkness* di Jacobsen contiene illuminanti commenti su tutti questi testi.

[4] Vedi T. Jacobsen, *op. cit.*, p. 195.

[5] Dalla traduzione inglese di E.A. Speiser, in ANET, p. 75.

[6] *Ibid.*, tavoletta IX i, p. 88.

[7] *Ibid.*, tavoletta IX ii, vv. 4-5, p. 88.

[8] *Ibid.*, tavoletta X iii, p. 90.

[9] T. Jacobsen, *op. cit.*, p. 57.

[10] *Ibid.*, p. 60.

[11] J.-M. Aynard, «Le jugement des morts chez les Assyro-Babyloniens», in *Sources orientales: le jugement des morts*, Seuil, Paris, 1961, pp. 90-1.

[12] E.A. Speiser, in ANET, p. 97.

[13] *Ibid.*, tavoletta XII, vv. 84-5, p. 98.

[14] *Ibid.*, p. 118.

Capitolo IV

[1] Marie Weynants-Ronday, *Les Statues Vivantes*, Fondation Egyptologique, Bruxelles, 1926.

[2] A. Rosalie David, *The Ancient Egyptians: Religious Beliefs and Practices*, Routledge & Kegan Paul, London-New York, 1982, p. 59.

[3] *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, tradotti in inglese da R.O. Faulkner, Clarendon Press, Oxford, 1969.

[4] R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 volumi, Aris & Philips, Warminster, 1973-78; Paul Barguet, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Editions du Cerf, Paris, 1986.

[5] *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, tradotto in inglese da R.O. Faulkner, a cura di Carol Andrews, Macmillan, New York, 1985.

[6] *Ibid.*, enunciato 302.

[7] *Ibid.*, enunciato 467.

[8] *Ibid.*, enunciato 509.

[9] *Ibid.*, enunciato 539.

[10] *Ibid.*, enunciato 317.

[11] *Ibid.*, enunciato 273-4.

[12] *Ibid.*, enunciato 515-22.

[13] *Ibid.*, enunciato 467.

[14] Barguet, *op. cit.*, p. 13.

[15] R.O. Faulkner, *Coffin Texts*, formula 473, parte della serie delle Reti da pesca, che va dalla formula 473 alla formula 481.

[16] *Ibid.*, formula 479.

[17] Barguet, *op. cit.*, p. 28.

[18] R.O. Faulkner, *Coffin Texts*, formula 441.

[19] *Ibid.*, formula 443.

[20] Barguet, *op. cit.*, p. 27.

[21] R.O. Faulkner, *Coffin Texts*, formule 1029 seg.

[22] *Ibid.*, formula 1131.

[23] *Ibid.*, formula 1156.

[24] Ciò fu dimostrato anche da Raymond Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, Paul Geuthner, Paris, 1936.

[25] R. Weill, *op. cit.*, p. 19.

Capitolo V

[1] Isabelle Robinet, *Méditation taoïste*, Dervy Livres, Paris, 1979, p. 68 (ediz. it.: *Meditazione taoista*, Astrolabio Editore, Roma, 1987).

[2] *Ibid.*, p. 69.

[3] *Ibid.*, pp. 249-50.

[4] Da Berthold Laufer, *The Prehistory of Aviation*, Field Museum of Natural History, Pubblicazione 253, Anthropological Series, vol. XVIII, n. 1, Chicago, 1928, p. 29.

[5] *Ibid.*, p. 26.

[6] *Ibid.*, p. 26.

[7] Riferito da de Groot (vedi oltre, nota 14), pp. 320-3.

[8] B. Laufer, *op. cit.*, p. 28.

[9] *Ibid.*, p. 18.

[10] *Ibid.*, p. 15.

[11] *Ibid.*, pp. 14-7.

[12] *Ibid.*, p. 19.

[13] *Ibid.*, p. 23.

[14] J.J.M. de Groot, *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolu-*

tion, History and Present Aspect; Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith, voll. IV-VI, E.J. Brill, Leiden, 1901-1910.

[15] *Ibid.*, pp. 51-3.

[16] *Ibid.*, pp. 126-7.

[17] *Ibid.*, pp. 100-2.

[18] *Ibid.*, p. 103.

[19] *Ibid.*, pp. 103-4.

[20] *Ibid.*, pp. 105-6.

[21] *Ibid.*, pp. 134 seg.

[22] *Ibid.*, pp. 190-1.

[23] Alan J.A. Elliot, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, School of Economics, London, 1955.

[24] *Ibid.*, p. 139.

[25] David K. Jordan, *Gods, Ghosts and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*, University of California Press: Berkeley-Los Angeles, 1972, p. 141.

[26] John Blofeld, che afferma di aver trascorso diciassette anni in Cina prima della Seconda guerra mondiale, visitò un eremo taoista in cui gli adepti più seri stavano lavorando alla trasformazione magica delle loro carni «in una sostanza adamantina lucente, senza peso ma dura come la giada», sebbene normalmente la maggior parte dei taoisti «modella il proprio corpo spirituale in modo da renderlo perfetto prima di morire». (J. Blofeld, *Taoist Mysteries and Magic*, Shambhala Publications, Boulder, 1982, pp. 47-8; ediz. it.: *Il segreto e il sublime: misteri e magia del taoismo*, Mondadori, Milano, 1984).

[27] Michael Saso, *The Teachings of Taoist Master Chuang*, Yale University Press, New Haven-London, 1978 (ediz. it.: *Il taoismo religioso esoterico. Secondo gli insegnamenti del maestro Chuang*, Astrolabio Editore, Roma, 1986.

[28] I. Robinet, *op. cit.*, p. 308.

[29] John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, Macmillan-Collier, New York-London, 1987.

[30] *Ibid.*, p. 53.

[31] *Ibid.*, pp. 53-5.

[32] *Ibid.*, p. 66.

[33] *Ibid.*, p. 69.

[34] *Ibid.*, p. 78.

[35] *Ibid.*, p. 80.

[36] *Ibid.*, p. 81.

[37] *Ibid.*, p. 83.

[38] *Ibid.*, p. 88.

[39] *Tao tsang* 1221 (*Shang-ch'ing ling-pao ta-fa*), tradotto in J. Lagerwey, *op. cit.*, p. 156.

[40] J. Lagerwey, *op. cit.*, pp. 191-2.

[41] *Ibid.*, p. 197.

[42] *Ibid.*, pp. 216-28.

Capitolo VI

[1] R. Gordon Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, Harcourt, Brace, Jovanovitch, New York, s.d.; la parte 2, pp. 95-151, è di Wendy Doniger O'Flaherty, che analizza testimonianze su «The Post-Vedic History of the Soma».

[2] Vedi S.G.F. Brandon, *The Judgment of the Dead: The Idea of Life after Death in the Major Religions*, Scribner's Sons, New York, 1969, pp. 166-7.

[3] Vedi Geoffrey Parrinder, *The Indestructible Soul: The Nature of Man and Life after Death in Indian Thought*, Allen & Unwin, London, 1973, p. 88 (ediz. it.: *L'anima indistruttibile*, Astrolabio Editore, Roma).

[4] Herbert Günther, *Das Seelenproblem im alteren Buddhismus*, K. Wellern, Konstanz, 1949.

[5] Vedi Gherardo Gnoli, «Ashavan: Contributo allo studio del Libro di Ardâ Virâz», in *Iranica*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1979, pp. 427-8.

[6] Hemacandra, *Trisastisalakapurusacarita* I, vv. 852-62, citato da William Norman Brown, *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water*, Open Court, Chicago-London, 1928, p. 16.

[7] Patanjali, *Yogasutra* 3.42; vedi W.N. Brown, *op. cit.*, p. 16.

[8] Vedi Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, Sheed & Ward, New York, 1964, cap. 8 (ediz. it.: *Lo yoga. Immortalità e libertà*, RCS Sansoni, Firenze, 1982, cap. 8).

[9] J. Moussaieff Masson, *The Oceanic Feeling: The Origins of Religious Sentiment in Ancient India*, Reidel, Doordrecht, 1980, p. 33.

[10] June McDaniel, *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 93.

[11] *Ibid.*, pp. 94-5.

[12] *Ibid.*, p. 101.

[13] *Digha nikaya* 2; citato in H. Günther, *op. cit.*, e in W.N. Brown, *op. cit.*, p. 15 (la traduzione in inglese è mia).

[14] *Digha nikaya*, «*Mahaparinibbana*», sutta 16, citato da W.N. Brown, *op. cit.*, p. 18.

[15] *Lalita Vistara*, citato da W.N. Brown, *op. cit.*, p. 18.

[16] John S. Strong, «Wenn der magische Flucht misslingt», in H.P. Duerr (a cura di), *Sehnsucht nach dem Ursprung*, Syndicat, Frankfurt, 1983, pp. 503-18; vedi il mio *Esperienze dell'estasi*, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 98-9.

[17] J.R. Haldar, *Early Buddhist Mythology*, Luzac & Co., London, 1977; Bimala Charan Law, *The Buddhist Conception of Spirits*, Thacker, Spinks & Co., Calcutta, 1923.

[18] Vedi *The Tibetan Book of the Great Liberation or The Method of Realizing Nirvana through Knowing the Mind*, curato e introdotto da W.Y. Evans-Wentz, Oxford University Press, London-Oxford-New York, 1968 (ediz. it.: *Il libro tibetano della grande liberazione*, Newton Compton, Roma, 1980).

[19] Oggi disponiamo di due traduzioni in inglese del *Bardo thödöl*, *The Tibetan Book of the Dead o The After-Death Experiences on the Bardo Plane*, tradotto dal Lama Kazi Dawa Samdup, a cura di W.Y. Evans-Wentz, Oxford University Press, London-Oxford-New York, 1957; e di una più recente e accurata *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo*, del Guru Rimpoche, secondo Karma Lingpa, trad. ingl. di Francesa Fremantle e Chögyam Trungpa, Shambala Publications, Berkeley-London, 1975.

[20] F. Fremantle-C. Trungpa, *op. cit.*, p. 40.

[21] *Ibid.*, pp. 39-40.

[22] Vedi B.C. Law, *op. cit.*, pp. 2 seg.

[23] F. Fremantle-C. Trungpa, *op. cit.*, p. 60.

[24] *Ibid.*, p. 69.

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*, pp. 216-22.

[27] *Tibetan Yoga and Secret Doctrines, or Seven Books of Wisdom of the Great Path*, trad. ingl. del Lama Kazi Dawa Samdup; curato e introdotto da W.Y. Evans-Wentz, Oxford University Press, London-Oxford-New York, 1958 (ediz. it.: *Lo yoga tibetano e le dottrine segrete. I sette libri di saggezza del grande sentiero*, Astrolabio Editore, Roma).

[28] *Ibid.*, pp. 216-22.

[29] Vedi J.J.L. Duyvendak, *A Chinese «Divina Commedia»*, Brill, Leiden, 1952, p. 8.

[30] *Ibid.*, pp. 18-20.

[31] *Ibid.*, pp. 25-7.

[32] *Ibid.*, p. 57.

[33] *The Journey to the West*, tradotto in ingl. e curato da Anthony C. Yu, 4 volumi, Chicago University Press, Chicago-London, 1977-1986.

[34] Anthony C. Yu, «Two Litherary Examples of Religious Pilgrimage: The "Commedia" e "Journey to the West"», in *History of Religions* 22 (1983), pp. 215-6.

[35] Vedi Francisca Cho Bantly, «Buddhist Allegory in the "Journey to the West"», in *The Journal of Asian Studies* 48 (1989), pp. 512-24.

Capitolo VII

[1] Vedi il mio *Psychanodia I*, e una serie di articoli citati nel mio *Esperienze dell'estasi*, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 176-7. Tra le discussioni su questo libro, vorrei menzionare in particolare la recensione di Jacques Flamant (in *Revue des Études Latines*, 1986) e una nota di Philippe Gignoux, «Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen», in Claude Kappler (a cura di), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Cerf, Paris, 1987, pp. 370-1. Gignoux, uno dei maggiori specialisti di apocalissi iraniche, è completamente d'accordo con me nel respingere l'ipotesi di un fondamento iranico per le tradizioni apocalittiche greche, ebraiche e cristiane.

[2] H.S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, trad. ted. di H.H. Schaeder, J.C. Hinrichs, Leipzig, 1938.

[3] Vedi sopra, capitolo VI.

[4] Vedi Gherardo Gnoli, «Ashavan. Contributo allo studio del libro di Ardâ Virâz», in *Iranica* (Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1979), p. 438; vedi anche il mio articolo «Ascension», in L.E. Sullivan (a cura di), *Death, Afterlife, and the Soul*, Macmillan, New York, 1989, p. 113.

[5] Erodoto, IV, 73-75; vedi Karl Meuli, «Scythica», in *Hermes* 70 (1935), pp. 121-76.

[6] Carlo Ginzburg, *Storia Notturna: una decifrazione del Sabba*, Einaudi, Torino, 1989, p. 188.

[7] Gherardo Gnoli, «Lo stato di "maga"», in AION 15 (1965), pp. 105-17.

[8] G. Gnoli, «Ashavan», *art.cit.*

[9] P. Gignoux, *art. cit.* pp. 41-79.

[10] P. Gignoux, *art. cit.*, pp. 368-70.

[11] Vedi P. Gignoux, *art. cit.*, pp. 366-7. Gignoux ha recentemente tradotto in francese il Libro di Ardâ Virâz: *Le Livre d'Ardâ Virâz*, ADPF, Paris, 1984. Qui ci rifaremo alla più recente traduzione inglese: *Ardâ Virâz Nâmag: The Iranian Divina Commedia*, curata e tradotta in inglese da Fereydun Vahman, Curzon Press, London-Malmo, 1986.

[12] G. Gnoli, «Ashavan», *art. cit.*, pp. 437-8.

[13] P. Gignoux, «Apocalypses», *art. cit.*, p. 366.

[14] *Dênkart* 7.4.75, in Marijan Molé, «Le jugement des morts dans l'Iran préislamique», in *Sources orientales: Le jugement des morts*, Seuil, Paris, 1961, p. 151.

[15] *Ibid.*, pp. 152-5.

[16] Il nome più antico storicamente attestato che compare nel racconto appartiene al sacerdote (*mobâd*) Wehshâpûhr, che visse sotto Xosrau I (531-579). Alcuni studiosi interpretano ciò come un'interpolazione in un testo più antico, anche se in realtà non vi sono prove dell'esistenza di una più antica apocalisse. La storia di Virâz fu composta durante il tardo periodo sassanide, prima della conquista musulmana della Persia nel VII secolo.

[17] F. Vahman, *op. cit.*, pp. 227-8.

[18] *Ibid.*, p. 228, citando il *Rivayat persiano.*

[19] *Ibid.*, pp. 246-8.

[20] M. Molé, «Le jugement des morts», *op. cit.*, pp. 158-60.

[21] Testi in M. Molé, pp. 162 seg.

[22] F. Vahman, *op. cit.*, p. 199.

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*, p. 201.

[25] *Ibid.*, p. 202.

[26] *Ibid.*, pp. 208-9.

[27] *Ibid.*, p. 210.

[28] *Ibid.*, p. 212.

Capitolo VIII

[1] Qui facciamo riferimento alla traduzione in prosa di *The Odyssey* di S.H. Butcher e Andrew Lang, Macmillan, New York, 1888.

[2] M.A. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*, nuova edizione aggiornata, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1982, p. 9.

[3] Elémire Zolla, «Circe, la donna», in *Verità segrete esposte in evidenza: Sincretismo e fantasia, contemplazione ed esotericità*, Marsilio, Padova, 1990, pp. 131-52.

[4] In realtà una biografia del XVIII secolo scritta dal santo pazzo Taksham.

[5] Keith Dowman, *Sky Dancer: The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyel*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston, 1984 (ediz. it.: *La danzatrice del cielo. La vita segreta e i canti di Yeshe Tsogyel*, Astrolabio Editore, Roma, 1986). Esempi occidentali dell'atteggiamento di donne religiose contro gli stupratori sono menzionati nel mio articolo «A Corpus for the Body», in *The Journal for Modern History*, Marzo, 1990.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*

[10] E. Zolla, «Circe», *op. cit.*, p. 133.

[11] S.H. Butcher-A. Lang, *op. cit.*, X.514-15, p. 169.

[12] W.F. Jackson Knight, *Elysion: On Ancient Greek and Roman Beliefs concerning a Life after Death*, Rider & Co, London, 1970.

[13] *Ibid.*, p. 101.

[14] *Ibid.*, p. 111.

[15] «Sacrificare» agli dei è *thyein*, ai morti è *enagizein*; vedi *ibid.*, p. 59.

[16] *Ibid.*, p. 61.

[17] Vedi Pierre Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs: Étude d'histoire et de psychologie religieuses*, De Boccard, Paris, 1972 (1936), pp. 244-6.

[18] *Ibid.*, p. 69.

[19] Vedi W.R. Halliday, *Greek Divination: A Study of Its Methods and Principles*, Macmillan, London, 1913, p. 239.

[20] *Ibid.*, p. 241.

[21] *Ibid.*, p. 245.

[22] P. Boyancé, *Le Culte des Muses*, pp. 142-3.

[23] Vedi Jean Yoyotte, «Le jugement des morts en Égypte ancienne», in *Sources Orientales*, V: *Le jugement des morts*, Seuil, Paris, 1961, pp. 41-50.

[24] P. Raingeard, *Hermès Psychagogue: Essai sur les origines du culte d'Hermès*, Belles Lettres, Paris, 1935.

[25] Vedi John Pollard, *Seers Shrines and Sirens: The Greek Religious Revolution of the 6th century BC*, Allen & Unwin, London, 1965, pp. 130 seg.

[26] Vedi E.J. e L. Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 voll., Johns Hopkins Press, Baltimore, 1945, vol. I, pp. 1 seg.

[27] Diodoro, *Bibliotheca Historica*, IV.71, *ibid.* vol. I, p. 10 (ediz. it.: *Diodoro Siculo, Biblioteca storica*, Rusconi, Milano, 1988).

[28] *Ibid.*, vol. I, pp. 108 seg.

[29] Elio Aristide, *Oratio* 48.31-35, *ibid.*, vol. I, pp. 210-1.

[30] Vedi in particolare Rudolf Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros: Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Dieterich, Leipzig, 1931.

[31] A volte la visione era molto vivida, come quella riportata da Elio Aristide, *Oratio* 48.31-5, E.J. e L. Edelstein, *op. cit.*, vol. I, p. 210.

[32] *Ibid.*, vol. I, pp. 204 seg.

[33] Iscrizione 14, *ibid.*, vol. I, p. 232.

[34] Iscrizione 23, *ibid.*, p. 234.

[35] Iscrizione 42, *ibid.*, p. 237.

[36] *Ibid.*, vol. II, p. 149.

[37] Per una descrizione più approfondita di questi riti d'incubazione, vedi i miei libri *Psychanodia I*, Brill, Leiden, 1983, pp. 43 seg.; *Esperienze dell'estasi*, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 7-8 seg.; e *Iter in silvis* I, EDAS, Messina, 1981, pp. 53 seg., con una esauriente bibliografia.

[38] Vedi il mio *Esperienze*, p. 106.

[39] *Ibid.*, pp. 106-7.

[40] Hans Dieter Betz, «The Problem of Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature: The Case of the Oracle of Trophonius», in David Hellholm (a cura di), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12-17, 1979, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1983, p. 579.

[41] *Ibid.*, p. 583.

[42] M.A. Gimbutas, *op. cit.*, pp. 195 seg.

[43] Bennet Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1978, p. 251.

[44] Per le fonti, vedi il mio articolo «Iatroi kai manteis: Sulle strutture dell'estetismo greco», in *Studi Storico-Religiosi* 4 (1980), pp. 287-303; e nei miei libri *Psychanodia I*, pp. 35 seg. ed *Esperienze*.

[45] Vedi J. Pollard, *op. cit.*, p. 108.
[46] Vedi il mio «Iatroi kai manteis», *op. cit.*
[47] *Ibid.*
[48] Vedi W.R. Halliday, *op. cit.*, p. 91.
[49] Porfirio, *Life of Pythagoras*, cap. 17.
[50] Per ogni riferimento, vedi i miei lavori citati sopra, nota 44.
[51] Gli Uttarakuru menzionati nell'epica indiana (*Râmâyana* 4.43; *Mahâbhârata* 6.7) sono simili agli Iperborei. La tradizione indiana era conosciuta in Grecia e a Roma. Plinio (*Naturalis Historia* 4.90; 6.55) parla degli Attacori e Tolomeo (*Geographica* 6.16.5) menziona gli Ottorokorrai.
[52] E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, California University Press, Berkeley-Los Angeles, 1951; e F.M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952.
[53] Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972.
[54] Sulle antiche apocalissi greche, vedi W. Burkert, «Apocalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen», in David Hellholm (a cura di), *Apocalypticism*, pp. 235 seg.
[55] Vedi i miei *Psychanodia I*, pp. 26 seg., ed *Esperienze*, pp. 43 seg., basati sul mio articolo «Démonisation du cosmos et dualisme gnostique», in *Revue de l'histoire des Religions*, 3, 1979.
[56] Le sue osservazioni sono riunite nel mio *Esperienze*, pp. 140 seg.
[57] F.R. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, vol. 7, Schwabe, Basel, 1957.
[58] J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Clarendon Press, Oxford, 1962.
[59] Ogni prova esistente è analizzata nel mio *Psychanodia I*, pp. 40 seg. ed *Esperienze*, p. 46.
[60] Per la discussione, vedi il mio *Psychanodia I*, pp. 41 seg. ed *Esperienze*, pp. 32-4.
[61] Labeone, frammento 11, tradotto nel mio *Esperienze*, p. 32.
[62] Plutarco, *De genio Socratis* 591a, in *Moralia*, vol. VII curato e tradotto da Ph.H. de Lacy e B. Einarson, Loeb Classical Library, London-Cambridge, 1959.
[63] *Ibid.*, 591c.
[64] *De facie in orbe lunae*, 943d, in *Moralia*, vol XII, curato e tradotto da H.H. Cherniss e W.C. Helmbold, Loeb Classical Library, London-Cambridge, 1957.
[65] *Ibid.*, 944c.
[66] Su questo mito, vedi specialmente il mio *Psychanodia I*, pp. 43 seg.; *Esperienze*, pp. 109 seg., basati sul mio saggio «Inter lunam terrasque...: Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco», in *Iter in silvis*, vol. I, EDAS, Messina, 1981, pp. 53 seg.
[67] *De sera* 563d, traduzione dell'autore.
[68] *Ibid.*, 563e.
[69] Vedi Emily B. Lyle, «Dumézil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure», in *History of Religions* 22 (1982), pp. 25-44.
[70] Vedi il mio *Psychanodia* I, pp. 46-7; *Esperienze*, p. 113.
[71] Frammento del *De anima*, in Stobaeus, *Florilegium* 1089h.
[72] Quest'episodio è stato messo in nuova luce dall'eccellente articolo di Michael Tardieu, «Comme à travers un tuyau...», in *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Laval University Press-Peeters, Toronto-Louvain, 1981, pp. 151-77.
[73] I termini «soggettificazione» e «interiorizzazione» sono stati applicati da Hans Jonas al misticismo di Plotino, a paragone delle esperienze «oggettive» come quelle

che caratterizzano lo gnosticismo. Vedi il mio libro *Gnosticismo e pensiero contemporaneo: Hans Jonas*, L'Erma di Brettschneider, Roma, 1985.

Capitolo IX

[1] John J. Collins (a cura di), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, in *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism* 14 (1979). La pubblicazione contiene saggi di J.J. Collins (introduzione, apocalissi ebraiche, apocalissi persiane), Adela Yarbro Collins (apocalissi paleocristiane), F.T. Fallon (apocalissi gnostiche), A.J. Saldarini (letteratura rabbinica e misticismo ebraico). Ulteriori studi sulla letteratura apocalittica sono stati pubblicati più tardi; tuttavia, nonostante il rapido mutarsi delle prospettive, il volume curato da Collins conserva tutto il suo valore. Testi ebraici, cristiani e altri, con riferimento alle ascensioni celesti sono trattati in Alan F. Segal «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment» in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, De Gruyter, Berlin, 1980, vol. 2, 23.2, pp. 1222-94.

[2] J.J. Collins, introduzione ad *Apocalypse: Morphology*, p. 9.

[3] Sull'*Ascensione di Isaia* (o visione), vedi il mio articolo «La Visione di Isaia e la tematica della "Himmelsreise"», in M. Pesce (a cura di), *Isaia, il diletto e la Chiesa*, Bologna, 1983, pp. 95-116.

[4] Vedi il mio *Psychanodia I*, pp. 6-7.

[5] Raccolte di apocalissi ebraiche tradotte in inglese si trovano in: J.H. Charlesworth (a cura di), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, Doubleday, Garden City, 1983, e una traduzione più vecchia, in R.H. Charles (a cura di), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. II: *Pseudepigrapha*, Clarendon Press, Oxford, 1913. Vedi J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Study with a Supplement*, Scholars Press, Chico, 1981, e J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroads, New York, 1984.

[6] Il testo è *Paralipomena Jeremiae* (*3 Baruch*) 3.3-5, in J.R. Harris, «The Rest of the Words of Baruch», in *Haverford College Studies* 2 (1989). Geremia mandò Abimelech a raccogliere fichi nella vigna di Agrippa. Per riposarsi un po', egli si addormentò sotto un albero e dormì profondamente per 66 anni; vedi il mio *Psychanodia I*, p. 63, n. 16.

[7] Mary Dean-Otting, *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, Peter Lang, Frankfurt-Bern-New York, 1984.

[8] *De vita Mosis* 2.28 seg.

[9] Giuseppe Flavio, *Jewish Antiquities* 4.326; Dean-Otting, *op. cit.*, p. 5.

[10] Vedi Michael A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead See Fragments*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford, 1970. L'autore basa il suo testo su 33 manoscritti etiopici, il più antico dei quali fu scritto nel XV secolo. Frammenti degli undici manoscritti di Enoch furono trovati a Qumran, e contengono 196 versetti su un totale di 1.062 versetti della versione etiopica. Alcuni frammenti aramaici divergono moltissimo dal testo etiopico. La versione greca del *I Enoch* deriva da 4 fonti (testi in Matthew Black, *Apocalypsis Henochi Graece*, Brill, Leiden, 1970). I tre manoscritti greci più importanti sono stati datati al IV-VI secolo d.C.

[11] J.T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Clarendon Press, Oxford, 1976.

[12] M. Dean-Otting, *op. cit.*, p. 41.

[13] Johann Maier, «Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und "Gnosis"», in *Kairos* 5 (1963), pp. 18-40.

[14] J.J. Collins parla di un «movimento di Enoch» che compose diverse parti del *I Enoch* (*Apocalyptic Imagination*, pp. 56-63).

[15] J.J. Collins, *op. cit.*, p. 196.

[16] Testi in M. De Jonge, *Testamenta XII Patriarchorum*, Brill, Leiden, 1964; commento in H.W. Hollander e M. De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*, Brill, Leiden, 1985. Il più antico manoscritto greco di questo testo è datato al X secolo d.C., ma la prima menzione dei *Testaments* proviene da Origene di Alessandria (morto 254 d.C.). Nella sua forma attuale, il testo può essere cristiano, anche se innegabilmente affonda le radici nell'antica tradizione ebraica. Frammenti di un *Testamento di Levi* aramaico sono noti da tempo; ne è stato trovato un rotolo nella Grotta 4 di Qumran, e altri frammenti nella Grotta 1. Non è chiaro quale sia stata la lingua originale dell'attuale versione dei *Testaments*; molti studiosi, come M. De Jonge, credono che sia stata scritta direttamente in greco, altri invece preferiscono l'ebraico o addirittura l'aramaico.

[17] Vedi M. Dean-Otting, *op. cit.* pp. 80-1.

[18] *Testament of Levi 3.3*, trad. ingl. di H.W. Hollander-M. De Jonge, *op. cit.*, p. 136.

[19] Testo in J.-C. Picard, *Apocalypsis Baruchi Graece*, Brill, Leiden, 1967; A.-M. Denis, *Concordance de l'Apocalypse greque de Baruch*, Institut Orientaliste, Louvain, 1970.

[20] Vedi M. Dean-Otting, *op. cit.*, pp. 98-152.

[21] Testi a cura di Matthias Delcor, *Le Testament d'Abraham*, Brill, Leiden, 1973; testo e trad. ingl. in Michael E. Stone, *The Testament of Abraham*, Scholars Press, Missoula, 1972. Discussioni in George W.E. Nickelsburg Jr. (a cura di), *Studies on the Testament of Abraham*, Scholars Press, Missoula, 1976. Esistono due recensioni greche: una *longior* e una *brevior*, insieme a versioni in molte altre lingue. La maggior parte degli studiosi preferisce la datazione del *Testament of Abraham* al I secolo d.C.

[22] Martha Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Fortress, Philadelphia, 1985.

[23] Vedi specialmente il mio *Esperienze*, p. 22.

[24] Per le fonti e la letteratura minore, vedi il mio saggio «La Visione di Isaia e la tematica della Himmelsreise», in M. Pesce (a cura di), *Isaia, il Diletto e la Chiesa: Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia*, Paideia, Bologna, 1983, pp. 95-111.

[25] Vedi il mio «La Visione», *op. cit.*, p. 104.

[26] Quest'ipotesi non è tuttavia accettata dagli ultimi curatori delle versioni ancora esistenti della *Ascensione di Isaia*, disponibili nel *Corpus Christianorum: Series Apocryphorum*, pubblicato da Brepols, Turnhout (Belgio), in corso di pubblicazione.

[27] Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York University Press, New York-London, 1987, p. 39.

[28] Ithamar Gruenwald è l'autore di due opere fondamentali sull'antico misticismo ebraico: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden-Cologne, 1980, e *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Peter Lang, Frankfurt-Bern-New York-Paris, 1988.

[29] *Sefer ha-Razim: The Book of Mysteries*, trad. da Michael A. Morgan, Scholars Press, Chico, 1983.

[30] I testi sono ora raccolti in Peter Schaeffer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Mohr, Tübingen, 1981.

[31] Vedi P. Alexander, «3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch», in Charlesworth (a cura di), *Pseudepigrapha*, vol. I, pp. 223-315.

[32] Ira Chernus, «The Pilgrimage to the Merkavah: An Interpretation of Early Jewish Mysticism», in *Early Jewish Mysticism: Proceedings of the First on the History International Conference of Jewish Mysticism*, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, 1987.

[33] Vedi I. Gruenwald, *From Apocalypticism*, p. 63.

[34] Tradotto in inglese in David J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, American Oriental Society, New Haven, 1980, p. 3.

[35] Vedi il mio *Esperienze*, p. 159.

[36] *Ibid.*, p. 156.

[37] Testi in P. Schaefer, *op. cit.*, tradotta in Naomi Janowitz, *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text*, SUNY Press, New York, 1989, pp. 31-66.

[38] *Ma'aseh Merkabah*, vv. 714-18, in N. Janowitz, *op. cit.*, p. 51.

[39] *Pirkei Hekhalot* 15:2, in David R. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader; The Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition*, Ktav, New York, 1978, p. 57, basata sui capp. 15-29 dell'*Hekhaloth Rabbati*, da S.A. Wertheimer, *Batei Midrashot*, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1968, vol. I, pp. 90-114, trad. ingl. di Lauren Grodner, curato da D.R. Blumenthal.

[40] *Ibid.*, 22:3, p. 73.

[41] *Ibid.*, 16:4, p. 60.

[42] *Ibid.*, p. 67.

[43] *Ibid.*, 20:4, p. 67.

[44] *Ibid.*, 23:5, p. 76.

[45] *Ibid.*, 24:2.

[46] *Tosefta Hagigah*, 113; *Jerushalmi Hagigah*, 2.1.77b; *Babli Hagigah*, 14b; vedi J. Maier, «Das Gefährdungsmotiv», p. 28.

[47] *Babli Hagigah*, 15b; vedi I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabah*, p. 87.

[48] *Babli Sukkha*, 51b; *Babli Baba bathra*, 4a; J. Maier, *art.cit.*, p. 35.

[49] Vedi il mio *Esperienze*, p. 74 seg., con riferimenti.

[50] M. A. Morgan, *Sefer ha-Razim*, 5, p. 17.

[51] *Ibid.*, 11-17, p. 18, con alcuni cambiamenti nella traduzione di M. A. Morgan.

[52] Sui canti celesti, vedi in particolare Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, Jewish Theological Seminary, New York, 1965.

[53] Vedi il mio «Ascension», p. 113.

[54] Vedi in particolare G. Scholem, *op. cit.*

[55] Da I. Gruenwald, *Apocalypticism*, p. 195.

[56] Francis T. Fallon, «The Gnostic Apocalypses», in J. J. Collins (a cura di), *Apocalypse: Morphology*, pp. 123-58; Madeleine Scopello, «Contes apocalyptiques et apocalypses philosophiques dans la bibliothèque de Nag Hammadi», in Claude Kappler (a cura di), *Apocalypses et voyages dans l'au de là*, pp. 321-50.

[57] Vedi il mio *Esperienze*, pp. 1-9; e Giovanni Casadio, «La visione in Marco il Mago e nella gnosi di tipo sethiano», in *Augustinianum* 29 (1989), pp. 123-46.

[58] Notoriamente gli studiosi americani ignorano la ricerca europea sullo gnosticismo e la tarda antichità. Tale atteggiamento va a tutto loro svantaggio.

[59] Il testo fondamentale di Ippolito, *Refutatio omnium haeresium* 5.19-22 è stato

recentemente tradotto e commentato in un eccellente articolo di Giovanni Casadio, «Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ippolito sui setiti», in F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia nella teologia*, Roma, 1989, pp. 1295-1350. I riferimenti fanno capo alla sua traduzione.

[60] Ci asterremo qui dall'entrare nell'interminabile e mal posta questione sullo «gnosticismo setita»; esso è infatti un'invenzione degli eresiologi moderni. L'etichetta di «setita» si riferisce esclusivamente al sistema di Ippolito. Per una chiara definizione della mia posizione, vedi *Les gnoses dualistes d'Occident*, Plon, Paris, 1990.

[61] Vedi il mio *Eros and Magic in the Renaissance*, nella trad. ingl. di Margaret Cook, Chicago University Press, Chicago, 1987.

[62] Vedi G. Casadio, «Antropologia», *op. cit.*, p. 1313.

[63] Vedi la discussione in *ibid.*, «Antropologia», p. 1329 seg. Casadio crede che la cosmogonia setita derivi da un'antica cosmogonia orfica.

[64] *Ibid.*, p. 1315.

[65] Vedi il mio *Esperienze*, pp. 15-16.

[66] Vedi G. Casadio, «Antropologia», *op. cit.*, p. 1322.

[67] *Refutatio* 5.17; vedi il mio *Esperienze*, pp. 17-18.

[68] Epifanio, *Panarion*, 37, nella trad. ingl. di Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Libro I (Sez. 1-46), Brill, Leiden, 1987, pp. 241 seg.

[69] *Ibid.*, 4.4, p. 244.

[70] *Ibid.*, 5.6-7, p. 245.

[71] Per la descrizione di tale rituale, vedi il mio *Esperienze*, pp. 123-24.

[72] In proposito, vedi G. Casadio, «La visione di Marco», *art. cit.*

[73] Alasdair Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Clarendon, Oxford, 1986.

[74] Per altri resoconti gnostici su viaggi ultraterreni, vedi in particolare G. Casadio, «La visione», *art. cit.*

[75] Carl Schmidt-W. Till (a cura di), *Koptisch-gnostische Schriften, I: Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk*, Akademie, Berlin, 1954; gli stessi testi copti in versione ingl. in *The Books of Jeu and the Untitled Texts in the Bruce Codex*, Brill, Leiden, 1978.

[76] In R. O. Faulkner, *The Book of the Dead*, p. 145.

[77] Vedi il mio *Esperienze*, p. 126.

[78] Testimonianze sono state raccolte da Violet MacDermot, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East: A Contribution to Current Research on Hallucinations Drawn from Coptic and Other Texts*, Wellcome Institute of the History of Medicine, London, 1971, pp. 538-74.

[79] *Ibid.*, pp. 541-2.

[80] *Ibid.*

[81] *Ibid.*, pp. 551-3.

[82] Vedi in particolare i libri di Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, SUNY Press, Albany, 1988; *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, SUNY Press, Albany, 1988; e la sua sintesi *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven-London, 1988.

[83] Vedi Nathaniel Deutsch, recensione a *Studies in Ecstatic Kabbalah* di Moshe Idel, in *Incognita* 1 (1990), pp. 91-3.

[84] Vedi Moshe Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles dans la Cabale», estratto.

[85] M. Idel, *Kabbalah*, pp. 75-88.

[86] *Ibid.*, pp. 78-96.

[87] *Ibid.*, pp. 97-103.

[88] *Ibid.*, pp. 103-11.
[89] *Ibid.*, p. 91.
[90] *Ibid.*, pp. 92-3.
[91] Tradotto in M. Idel, *Kabbalah*, p. 94.
[92] *On Ecstasy: A Tract by Dov Baer*, tradotto da Louis Jacobs, Chappaqua, New York, 1963.
[93] Da L. Jacob, introduzione in *On Ecstasy*, p. 15.
[94] *Ibid.*, p. 68.
[95] *Ibid.*, p. 69.
[96] *Ibid.*, p. 165.

Capitolo X

[1] Macrobio, *Commentary on the Dream of Scipio* 1.12.13-14, basato sulla trad. ingl. di William Harris Stahl, Columbia University Press, New York, 1952, pp. 136-37, leggermente modificato (ediz. it.: *Commento al «Somnium Scipionis»* I Libro, Giardini, Agnano Pisano, 1983).
[2] Su Macrobio, vedi l'eccellente libro di Jacques Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IVme siècle*, Brill, Leiden, 1977.
[3] Un'analisi completa della bibliografia e delle fonti gnostiche è disponibile nel mio libro *Les gnoses dualistes d'Occident*, Plon, Paris, 1990.
[4] L'*Apocriphon of John* (AJ) viene qui citato secondo la versione di Michel Tardieu, *Ecrits gnostiques: Codex de Berlin*, Cerf, Paris, 1984; il Codex di Berlino (BC) è citato anche secondo *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, curato e tradotto da W. Till, Akademie, Berlin, 1955. Quando non altrimenti specificato, altri trattati gnostici sono riportati secondo J. M. Robinson (a cura di), *The Gnostic Library*, Harper & Row, San Francisco, 1988.
[5] Oppure: «a nostra somiglianza»; AJ 2:15, M. Tardieu, *op. cit.*
[6] BC, W. Till, *op. cit.*, p. 138.
[7] *Ibid.*, p. 139.
[8] AJ II e IV, M. Tardieu, *op. cit.*, pp. 125-7.
[9] Vedi il mio *Esperienze*, pp. 120 seg.
[10] AJ II e IV, Tardieu, *op. cit.*, pp. 128 seg.
[11] *Ibid.*, pp. 311-14.
[12] BC, W. Till, *op. cit.*, p. 142.
[13] *Ibid.*, p. 146.
[14] AJ II, M. Tardieu, *op. cit.*, p. 137.
[15] *Ibid.*, p. 157 seg., W. Till, *op. cit.*, p. 184.
[16] AJ II, M. Tardieu, *op. cit.*, pp. 157 seg.
[17] BC, W. Till, *op. cit.*, p. 174.
[18] *Ibid.*, p. 178, M. Tardieu, *op. cit.*, pp. 33 seg., p. 154.
[19] Vedi i miei *Psychanodia I*, ed *Esperienze*, pp. 117-44.
[20] *Pistis Sophia*, C. Schmidt-W. Till, *op. cit.*, p. 183, V. MacDermot, *Books of Jeu*, pp. 283 seg.
[21] C. Schmidt-W. Till, *op. cit.*, cap. 113, p. 191.
[22] *Ibid.*, cap. 115, pp. 193 seg.
[23] *Ibid.*, cap. 111, pp. 183-89.
[24] *Pistis Sophia*, C. Schmidt-W. Till, *op. cit.*, pp. 217 seg., V. MacDermot, *Books of Jeu*, pp. 331-46.
[25] *Enduma*, C. Schmidt-W. Till, *op. cit.*, cap. 131, p. 219.

[26] C. Schmidt-W. Till, *op. cit.*, capp. 136 seg., pp. 234 seg.

[27] *Ibid.*, cap. 131, p. 219.

[28] *Ibid.*, cap. 132, p. 223.

[29] *Ibid.*, cap. 132, pp. 224-6, V. MacDermot, *Books of Jeu*, pp. 342-45.

[30] Vedi il mio saggio «Astrology» in *The Macmillan Encyclopedia of Religion*, New York, 1987.

[31] Vedi in particolare i miei libri *Psychanodia I: A Survey of the Evidence relating to the Ascension of the Soul*, Brill, Leiden, 1983; *Esperienze dell'estasi*, Laterza, Roma-Bari, 1989. La maggior parte dei miei articoli precedenti al 1984 sono citati in *Esperienze*. Da allora ho pubblicato l'articolo su «Ascension» in *The Encyclopedia of Religion* e preparato un articolo su «Himmelsreise (heidnisch)» per il *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC); comprendo che ora apparirà come «Jenseitsreise». Ho anche preparato l'articolo «Hypostasierung» per RAC.

[32] Vedi i miei *Psychanodia I*, pp. 48-54 ed *Esperienze*, pp. 143 seg.

[33] Per l'analisi e la bibliografia, vedi il mio libro *Les gnoses dualistes d'Occident: Histoire et Mythes*, Plon, Paris, 1990, cap. 7.

[34] Per una spiegazione completa di questo mito nel suo contesto, vedi *ibid.*, cap. 9.

[35] Vedi in particolare il mio *Esperienze*, pp. 75 seg., basato sul mio articolo «L'Ascension de l'âme dans les mystères et hors des mystères» in U. Bianchi-M. J. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Brill, Leiden, 1982, pp. 276-302; il mio *Esperienze* pp. 91-100, basato sul mio articolo «Le vol magique dans l'Antiquité tardive», in *Revue de l'Histoire des Religions* 198 (1981), pp. 57-66; e il mio *Esperienze* pp. 117-44, basato sul mio articolo «Ordine e disordine delle sfere», in *Aevum* 55 (1981), pp. 96-110.

[36] *Metamorphoses* 11.23; traduzione dell'autore.

[37] Origene, *Against Celsus* 6.22, edizione M. Borret (Cerf, Paris, 1967), vol. III, p. 233; trad. dell'autore (ediz. it.: Origene *I principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*, RCS Sansoni, Firenze, 1975).

[38] Vedi *Esperienze* pp. 82 seg.

[39] Per una geniale interpretazione del mitraismo, vedi David Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1989.

[40] Vedi J. Flamant in U. Bianchi-M. J. Vermaseren, *La soteriologia*.

[41] Vedi il mio *Esperienze*, pp. 128-9.

[42] Frammento 164, in Edouard des Places, *Oracles chaldaïques: Avec un choix de commentaires anciens*, Belles Lettres, Paris, 1971, p. 106; vedi anche Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1978.

[43] Vedi des Places, *op. cit.*, p. 169; questo passo è una traduzione dell'autore.

[44] Vedi il mio *Esperienze*, pp. 128-9.

[45] Vedi il mio *Esperienze*, pp. 138-9.

[46] Proclo, *Elements of Theology*, 209, curato e tradotto in ingl. da E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1963, p. 182 (ediz. it.: Proclo, *Elementi di teologia*, Il Basilisco, Genova, 1989).

[47] *I, Quaestio* 89al; vedi il mio libro *Eros and Magic*, p. 5.

[48] Tradotto da Margaret Cook e da me nel mio *Eros and Magic*, p. 115.

[49] M. Ficino, *De Amore*, 6.4, traduz. ingl. nel mio *Eros e Magia*, pp. 42-4 (traduzione e revisioni minori di Margaret Cook).

Capitolo XI

[1] Vedi Claude Kappler, «L'Apocalypse latine de Paul», in Claude Kappler (a cura di), *Apocalypses et voyages dans l'au-de là*, pp. 237-66. La versione lunga più co-

mune è tradotta in inglese in *Visions of Heaven and Hell before Dante*, a cura di Eileen Gardiner, Italica, New York, 1989.

[2] *Apocalypse of Paul*, trad. ingl. di E. Gardiner, p. 18, con lievi cambiamenti.

[3] C. McDannell-B. Lang, *Heaven: A History*, Yale University Press, New Haven-London, 1988, p. 100.

[4] Martha Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Fortress, Philadelphia, 1985. I testi analizzati dalla Himmelfarb includono: L'*Apocalisse di Pietro* (metà del II secolo d.C.), il sesto capitolo degli *Atti di Tommaso* (prima metà del III secolo), L'*Apocalisse di Zephaniah* in copto (IV o V secolo), l'*Apocalisse di Paolo*, l'*Apocalisse di Maria* derivata dall'*Apocalisse di Paolo*, l'*Apocalisse di Baruch* etiopica (dopo il 550 d.C., basata sull'*Apocalisse di Paolo*), l'*Apocalisse di Gorgorios* etiopico-falascia, l'*Apocalisse di Maria* greca (prima del IX secolo), l'*Apocalisse di Ezra* (X secolo), il *Testamento di Isacco* (disponibile nelle versioni copta, araba ed etiopica, basate sul *Testamento di Abramo*), la *Vita di Pacomio* copto-boarica, il *Darkhei Teshuvah* ebraico di Meir di Rothenburg (XIII secolo), il *Frammento di Isaia* (basato sul Talmud babilonese), l'ebraico *Gedulat Moshe* e il *Frammento di Elia*.

[5] C. McDannell e B. Lang, *op. cit.*

[6] Edizione latina di Umberto Moricca, *Gregorii Magni Dialogi*, Tipografia del Senato, Roma, 1924; versione inglese in Edmund G. Gardner, *The Dialogues of Saint Gregory*, Philip L. Warner, London, 1911.

[7] Da E. Gardiner, *op. cit.*, pp. 48-9.

[8] *Ibid.*, pp. 49-50.

[9] Vedi Gregorio di Tours, *History of the Franks*, 2 voll. tradotti in inglese da O. M. Dalton, Clarendon, Oxford, 1927. Il brano è riferito in latino nel mio *Psychanodia I*, p. 60.

[10] Questo problema è stato acutamente messo in evidenza da Philippe Gignoux, « Apocalypses et voyages extra-terrestres », *art. cit.*

[11] Da Venerable Bede, *The Ecclesiastical History of England*, Dent, London, 1916, pp. 132-7; traduzione aggiornata in E. Gardiner, *op. cit.*, pp. 57 seg. (ediz. it.: Beda il Venerabile, *Storia ecclesiastica degli angli*, Città Nuova, Roma, 1987).

[12] *Ibid.*, pp. 241-50, aggiornato in E. Gardiner, *op. cit.*, pp. 57 seg.

[13] *Ibid.*, aggiornato in E. Gardiner, *op. cit.*, p. 59.

[14] Vedi il mio *Psychanodia I*, p. 45.

[15] *Ibid.*, p. 63.

[16] Traduzione in E. Gardiner, *op. cit.*, pp. 65 seg.

[17] Vedi *L'autre monde au Moyen Age: Voyages et visions; La Navigation de Saint Brandan; Le Purgatoire de Saint Patrice; La Vision d'Albéric*, traduzione di J. Marchand, Paris, 1940; vedi il mio articolo « Pons subtilis », in *Iter in silvis*, pp. 127 seg.

[18] Vedi il mio *Esperienze*, pp. 163 seg., note 82 seg., pp. 220-21.

[19] Vedi Etienne Renaud, « Le récit du mi'râj: une version arabe de l'ascension du Prophète, dans le Tafsîr de Tabarî », in C. Kappler (a cura di), *Apocalypses*, pp. 267-92. Altre varianti sono state da noi analizzate in *Esperienze*, p. 165. La storia nelle versioni di Bukhârî e Muslim è tradotta in Miguel Asín Palacíos, *La Escatologia musulmana en la Divina Commedia*, seconda edizione, Editorial Cristianidad, Madrid-Granada, 1943, pp. 430-31.

[20] Vedi Angelo M. Piemontese, « Le voyage de Mahomet au paradis et en enfer: une version persane du mi'râj », in C. Kappler (a cura di), *Apocalypses*, pp. 293-320.

[21] Edizioni citate nel mio *Esperienze*, pp. 167 e 220. Il testo latino è stato curato

da E. Cerulli nel 1949, il testo francese da P. Wunderli nel 1968. Entrambi hanno analizzato e commentato queste versioni in altri loro lavori.

[22] Vedi Farîd al-Dîn Attâr, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya*, tradotto da A.J. Arberry, Routledge & Kegan Paul, London, 1966, pp. 104 seg.

[23] In R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mystics*, Schocken, New York, 1969, pp. 198 seg.

[24] Vedi Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 122 seg.

[25] *The Religion of the Sufis: The Dabistan of Mohsin Fani*, tradotto da David Shea e Anthony Troyer, Octagon Press, London, 1979, pp. 44 seg.

[26] Vedi *Esperienze*.

[27] L'edizione più classica degli studi sulle versioni latine della Visione appartiene a Theodore Silverstein, *Visio Sancti Pauli: The History of the Apocalypse in Latin Together with Nine Texts*, Christophers, London-Toronto, 1935 (ediz. it.: *Visiones et revelationes Sancti Pauli: una nuova traduzione dei testi latini nel Medioevo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1974).

[28] Vedi O. Wahl (a cura di), *Apocalypsis Esdrae: Apocalypsis Sedrach; Visio Beati Esdrae*, Brill, Leiden, 1977.

[29] Vedi il mio «Pons subtilis», p. 130, n. 6.

[30] Testi curati e tradotti da Francesco Cancellieri, *Visione del Monaco Cassinese Alberico*, F. Bourlie, Roma, 1814. Una eccellente antologia di Visioni medievali è stata recentemente pubblicata in traduzione tedesca da Peter Dinzelbacher, Mittelalterliche Visions-literatur, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

[31] Vedi il mio *Psychanodia I*, pp. 61-2.

[32] Vedi il mio *Psychanodia I*, p. 61.

[33] Traduzione di questo testo di E. Gardiner, *op. cit.*, pp. 149 seg.

[34] *Ibid.*, pp. 197 seg.

[35] I testi e la tradizione storica riferiti al Purgatorio di S. Patrizio a Lough Derg sono ora raccolti in Michael Haren e Yolande de Pontfarcy, *The Medieval Pilgrimage to St. Patrick's Purgatory and the European Tradition*, Clogher Historical Society, Enniskillen, 1988. Il libro è stato cortesemente sottoposto alla mia attenzione da Carol Zaleski.

[36] Traduzione in E. Gardiner, *op. cit.*, p. 142.

[37] *Ibid.*, pp. 219 seg.

[38] C. McDannell e B. Lang, *op. cit.*, pp. 73 seg.

[39] *Ibid*, pp. 76-7.

[40] C. Vellekoop, in R.E.V. Stuip e C. Vellekoop (a cura di), *Visioenen*, Hes Uitgevers, Utrecht, 1986.

**Dai Sumeri fino a J. L. Borges:
le innumerevoli strade
che portano oltre l'esperienza terrena.**

ISBN 88-04-34887-9